Cuando un pensador quiere abordar los problemas sociales de mayor candencia, cuando quiere estar a la altura y velocidad de los tiempos, debe recurrir a soportes más rápidos que el libro, como son las conferencias, las entrevistas o los artículos en la prensa. Jürgen Habermas ha prodigado su presencia en tales medios; el mayor interés del presente volumen es haber reunido con criterio estos textos, que se articulan en torno a dos líneas maestras: por una parte, la crítica al neoconservadurismo imperante en las actuales sociedades democráticas, al que Habermas reprocha la represión de prácticas sociales alternativas; por otra, la reflexión sobre la herencia ideológica de la Ilustración, cuyos presupuestos han determinado en buena medida la teoría social contemporánea. Sobre todo, Habermas hace gala de las mejores virtudes que debería reunir el pensador contemporáneo: la convicción de que se puede ser activista sin incurrir en la demagogia, de que ninguna teoría puede prescindir de la práctica, de que la modernidad, que él asume con todas las consecuencias, no impone necesariamente un relativismo contemplativo.


9 788483 070277

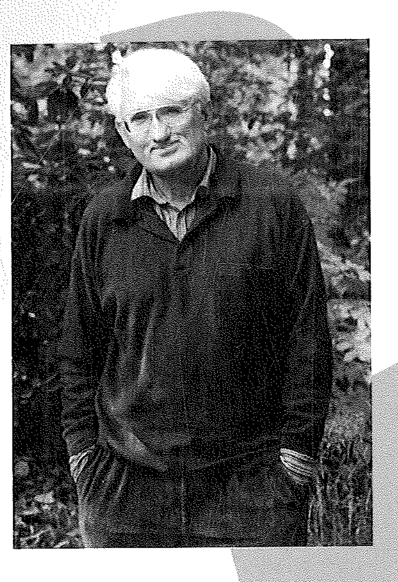
Jürgen Habermas, nacido en Düsseldorf en 1929, se ha convertido en el representante más activo de la llamada Escuela de Frankfurt. Ejerció la docencia en la Universidad de Heidelberg hasta 1964, y el momento de mayor difusión internacional de su pensamiento coincidió con su estancia como profesor de Sociología en la Universidad de Frankfurt. Tras ocupar la dirección del Instituto Max Plank en Starnberg, regresó a la Universidad de Frankfurt, esta vez como director de Investigación. Más de veinte de sus obras han sido traducidas al castellano. Entre ellas destacan *Conocimiento e interés*, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, *Perfiles filosófico-políticos*, *Teoría de la acción comunicativa* y, en esta misma editorial, *Conciencia moral y acción comunicativa*.

Historia/Ciencia/Sociedad

JÜRGEN HABERMAS **ENSAYOS POLÍTICOS** **207**

JÜRGEN HABERMAS

ENSAYOS POLÍTICOS





P E N Í N S U L A

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

"El pueblo tiende a respetar el sistema de desigualdad en el que nace y lo juzga como un reflejo justo de la virtud natural de sus miembros. ... (las gentes) Tomaban realmente el absurdo orden político dentro del cual estaban, como un objeto de profundo respeto" Rogers, Pascal, p. 36-37.
¿Habermas no legitima un absurdo?

Nada más contrario al estilo filosófico de Heidegger que una política concebida como el arte de la posible, en el sentido de la componenda y la transacción, o como una pura labor de gestión. HEIDEGGER, Martín. La autoafirmación de la Universidad alemana: el rectorado, 1933-1934. Trad. Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989. p. XXXI.

"Nuestras creencias están mucho más basadas en la costumbre y en el ejemplo que en un conocimiento cierto", dijo Descartes, aunque, "la aprobación de muchas voces no es una prueba válida para

Habermas → apóstol del universalismo ilustrado en su versión renovada.

Para Foucault "no existen estructuras normativas universales inscritas en una supuesta naturaleza humana o presentes a priori en las relaciones de comunicación como sostienen Apel y Habermas" Vazquez García, Francisco. Historicidad de la razón y la teoría social: entre Foucault y Bourdieu. p. 210.

Para Habermas y Apel "es posible y se debe hacer ciencia social crítico-hermenéutica con un método que necesariamente tiene que utilizar tanto la interpretación (Verstehen) como la explicación por causas (Erklären), orientada por el interés emancipativo y dirigida a hacer una sociedad buena, humana y racional..." Mardones. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Barcelona: Anthropos, 1991 p. 13-57. (Módulo I -esp. contextualización psico-social del crimen-, p. 49).

"Poco a poco la televisión crea la convicción de que cualquiera que tenga algo que decir, o algo por lo que quejarse, tiene derecho a ser escuchado... El uso y el abuso de la gente en directo hace creer que ahora ya puede tomarse cualquier decisión en un momento por aclamación popular" Telesio Malaspina, citado por SARTORI, Giovanni. Homo videns: la sociedad teledirigida. Madrid: Taurus, 1998. p. 93.

El universalismo de los derechos del hombre y de los ciudadanos se otorga según criterios nacionales [...] mientras tanto la consecución de principios fundamentales de modernidad viene a ser lo mismo que la neutralización del modelo industrial por otro en el que se funden principios modernos y contramodernos [...] La sociedad burguesa se ha justificado, volatilizado y extendido en una generalidad anónima, lo cual también ha sentado un dilema en el mundo, dilema que se produce con el resultado de la globalización de la modernidad. La sociedad burguesa habla de 'humanidad', pero, -a lo sumo- se refiere a la 'nación'. La democracia es siempre y sólo en tanto nacional, es decir, no solo limitada, sino domesticada por su contrario, una compleja estructura militar [...]. Si lo universal fue pensado y considerado más allá de lo nacional, se trató las más de las veces de una relación, de una asociación de Repúblicas, de una estructura internacional resultante de democracias nacionales, pero nunca de una democracia de la humanidad. BECK, Ulrich. "Teoría de la modernidad Reflexiva" En: Consecuencias Perversas de la Modernidad, Península, 1995, p. 258.

JÜRGEN HABERMAS

Ensayos políticos

Traducción de Ramón García Cotarelo

Ediciones Península

Barcelona

Versión original alemana: *Die neue Unübersichlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt 1985,
y *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.
Fotografía de la cubierta: © Isolde Ohlbaum.

Primera edición: enero de 1988.
Tercera edición: mayo de 1997.

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
e-mail: edicions_62 @ bcn. servicom.es
internet: http://www.partal.com/Ed62

Impreso en Limpergraf s.l., Carrer del Riu 7, nave 3, Ripollet.
Depósito legal: B. 15.130-1997.
ISBN: 84-8307-040-5.

Prólogo

Las actitudes del contemporáneo político acerca de los problemas de actualidad se manifiestan bajo las formas de conferencias, entrevistas, artículos de periódico o de revista, recensiones de libros de actualidad, etc. Obedecen a reglas de juego que son menos restrictivas que las de la empresa académica. Esta recopilación es la continuación de los pequeños escritos políticos I - IV, publicados en 1981. El trasfondo de los temas que aquí se tratan en materia de historia de las ideas es el que se refleja en mis lecciones sobre el «Discurso filosófico de los modernos».

J. H.
Frankfurt, mayo de 1985

I. NEOCONSERVADURISMO

Visto en retrospectiva, el espíritu de la época, literalmente reaccionario, que domina desde mediados de los años setenta adquiere perfiles nítidos y de modo tan manifiesto en el estilo arquitectónico como en el del pensamiento preocupado por diagnosticar la actualidad. Me ocupé de la arquitectura posmoderna en noviembre de 1981, concretamente en una conferencia de inauguración de la exposición «La otra tradición», organizada por la Rück bávara. [En un debate convocado por la Fundación Friedrich-Ebert en Frankfurt, poco antes del fin de la coalición social-liberal, en el otoño de 1982, consideré las manifestaciones nacionales que han tomado en las dos culturas políticas distintas los diagnósticos neoconservadores de la época.]

Habermas califica a los posmodernos como neoconservadores por no compartir el ideal liberal-ilustrado.
Cfr. "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad" de Richard Rorty. Giddens, Anthony et al. Habermas y la modernidad. Tercera edición. Cátedra, Madrid, 1994. 346 p.

Arquitectura moderna y posmoderna

La exposición nos da el pretexto para reflexionar sobre el sentido de una proposición, que toma partido de forma callada en el debate sobre la arquitectura *posmoderna* o posterior a la Modernidad. Con ese «posterior» los protagonistas pretenden separarse del pasado; todavía no pueden darle un nombre nuevo al presente ya que, hasta la fecha, no conocemos respuesta alguna para los problemas reconocibles del futuro. Fórmulas como «posterior a la Ilustración» o «Posthistoria» cumplen la misma función. Estos gestos de despedida apresurada son propios de períodos de transición.

A primera vista, los «posmodernos» de hoy se limitan a repetir el credo de los sedicentes «posracionalistas» de ayer. Leonardo Benevolo, el gran historiador de la arquitectura moderna, caracteriza del modo siguiente esta orientación posracionalista, muy extendida entre los arquitectos jóvenes de 1930 a 1933: «Una vez que se ha reducido el movimiento moderno a un sistema de preceptos formales, se supone que el origen del malestar se encuentra en la estrechez y esquematismo de tales disposiciones y se da en creer que el remedio reside en un nuevo giro, en una debilitación de los elementos técnicos y regulares, en el retorno a una arquitectura más humana y más cálida, una arquitectura más libre y también más claramente enraizada en valores tradicionales. La crisis económica hizo que el debate se produjera en un período muy breve. La dictadura nacionalsocialista, que vino después, interrumpió el debate definitivamente y actuó, al mismo tiempo, como piedra de toque en la medida en que mostró las actitudes que se ocultaban detrás de la controversia estilística.» [1] No pretendo establecer paralelismos falsos sino recordar solamente que no es la primera vez que se dice adiós a la arquitectura moderna. Ésta, sin embargo, sigue viva.

En realidad, el prefijo que nos encontramos en estos nombres de movimientos o corrientes no siempre tiene el mismo significado. Los ismos que se construyen con un «post» tie-

1. L. Benevolo, *Geschichte der Architektur des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2 vols., Munich, 1978, vol. 2, pág. 192.

nen siempre el objetivo del *distanciamiento.* Expresan una experiencia de discontinuidad y, además, toman una posición distinta frente a un pasado distantemente localizado. Por ejemplo, con la expresión «postindustrial», los sociólogos únicamente tratan de decir que el capitalismo industrial *ha seguido desarrollándose* y que los nuevos sectores de servicios han crecido a costa de los órdenes inmediatamente productivos. Con la expresión «postempírico», los filósofos tratan de dar a entender que las nuevas investigaciones han *superado* determinados conceptos normativos de ciencia y de progreso científico. Los «postestructuralistas» desean *completar* esta conocida corriente doctrinal, antes que superarla. Por último, llamamos «posvanguardista» a la pintura contemporánea, que se sirve con absoluta libertad del lenguaje formal creado por el movimiento moderno, al tiempo que *renuncia* a las exuberantes esperanzas de una reconciliación entre arte y vida.

También la expresión «posmoderno» empezó designando únicamente nuevas variantes dentro del amplio espectro de la modernidad tardía, al aplicarse a aquellas corrientes literarias en la América de los años cincuenta y sesenta que pretendían distinguirse de las obras de los modernos anteriores.[2] El «posmodernismo» se convierte en una consigna política de carga afectiva cuando dos campos contrarios se apropian de la expresión en los años setenta: de un lado, los *neoconservadores,* que pretenden liquidar los contenidos supuestamente subversivos de una «cultura enemiga» en favor de las tradiciones resucitadas; de otro lado, aquellos *críticos del crecimiento* para quienes la nueva arquitectura se ha convertido en el símbolo de una destrucción provocada mediante la modernización. Así es como los movimientos posvanguardistas, que habían compartido por entero la actitud mental de la arquitectura moderna —y a los que Charles Jencks había descrito con toda justicia como representativos de la «modernidad tardía»—[3] siguen el ejemplo de la mentalidad conservadora de los años setenta y con ligereza intelectual y sentido de la provocación, preparan la renuncia a los fundamentos morales de la arquitectura moderna.[4]

2. M. Köhler, *Postmodernismus*, en «Amerikastudien», 22, 1977, páginas 8 y sigs.
3. Ch. Jencks, *Spätmoderne Architektur, Stuttgart,* 1980.
4. Ch. Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur,* Stuttgart, 1980.

Estos ejemplos de las expresiones construidas con «post» no agotan la gama de las actitudes respecto a un pasado del que queremos distanciarnos. Únicamente el presupuesto sigue siendo el mismo: que experimentamos una discontinuidad, un distanciamiento frente a una forma de vida o de conciencia en las que antes habíamos confiado de forma *«ingenua»* o *«irreflexiva».*

Éstas son, además, las expresiones con las que Schiller y Schlegel, Schelling y Hegel, trataron de comprender en su época las experiencias de discontinuidad de *su* tiempo. La era de la Ilustración había roto de modo irreparable la continuidad entre su presente y el mundo de las tradiciones vividas inmediatamente, tanto de procedencia griega como cristiana. La Ilustración histórica no es la que ha determinado el pensamiento histórico de fines del siglo XIX. Aquellos clásicos y románticos, nacidos en el siglo XVIII no quisieron conformarse simplemente con la ruptura de la continuidad; antes bien trataron de encontrar su *propio* camino mediante una *apropiación reflexiva* de la historia. Este impulso de la filosofía idealista de la conciliación es el que alienta aun en la búsqueda de un nuevo estilo arquitectónico sintético, que domina en la primera mitad del siglo XIX.[5] Casi como un eco de esta vívida necesidad suena el concurso con el que Maximiliano II de Baviera en 1850 incitó a competir a los arquitectos en la búsqueda del nuevo estilo y del que, efectivamente, surgió la Maximilianstrasse. Únicamente en la segunda mitad del siglo XIX comenzamos a hacernos a la idea de convivir en el pluralismo que suponen los diferentes estilos de la historia del arte, concentrados y objetivados en el presente.

En este momento los grandes avances de las ciencias históricas del espíritu, que se habían distanciado por segunda vez del pasado, tras la Ilustración, se formulan bajo la doble faz como el dios Jano de una *conciencia historicista.* De un lado, el historicismo supone la continuidad y radicalización de la Ilustración que, como reconoció en seguida Nietzsche, define de modo más agudo e inmisericorde las condiciones para la construcción de las identidades modernas. Por otro lado, el historicismo permite establecer una simultaneidad ideal de tradiciones históricas y posibilita que un presente in-

5. M. Brix, M. Steinhauser, «Geschichte im Dienste der Baukunst», en M. Brix, M. Steinhauser, *Geschichte allein ist zeitgemäss,* Giessen, 1978, pág. 255.

seguro, que huye de sí mismo, pueda disfrazarse con identidades prestadas. El pluralismo estilístico que hasta entonces había venido pareciendo una lacra se convierte en un logro. El modernismo y el clasicismo han encontrado una respuesta a esta situación que ha conservado su actualidad hasta la fecha. En la designación de «clásico» se revela en realidad también la distancia que hemos venido ganando frente al movimiento moderno de nuestro siglo. En consecuencia, hemos de plantearnos la cuestión de cómo reaccionar ante esta nueva discontinuidad.

Hace diez años que Wend Fischer, el director de la «Nueva Colección», inició una exposición de gran interés. Con ella trataba Fischer de oponerse a una forma de idolatría de rasgos neohistoricistas, una especie de nostalgia que entonces había sustituido a la riqueza de contrastes del siglo XIX, a la «fiesta de máscaras del estilo». Fischer trataba de hacer visibles las tendencias de la «razón oculta», para lo que presentaba el siglo XIX como la *prehistoria* de la arquitectura moderna y de los estilos funcionales. Además del invisible Palacio de Cristal y del Mercado, es necesario un largo y agitado viaje por Munich, por ese espacio alejado de la modernidad, para descubrir y proseguir hasta la actualidad las huellas de la razón. Pero este cambio de tono no se explica solamente por la debilidad de las huellas que han dejado los modernos bajo el sol de Wittelsbach: hoy aparecen rasgos defensivos en comparación con aquella exposición de hace diez años. La polémica sobre la posmodernidad, que ya no se reduce exclusivamente a las páginas de las revistas de arquitectura, descansa sobre los puntos de referencia de estos dos intentos de reconstrucción. Inexpugnable es la posición desde la que la mirada se pasea por la prehistoria del movimiento moderno.

No es fácil identificar los frentes. Hay unanimidad en la crítica a la falta de espíritu de la arquitectura funcional, a la inadecuación al medio y la solitaria arrogancia de edificios aislados de oficinas, a los almacenes monstruosos, a las universidades o palacios de congresos monumentales, a la falta de sentido urbanístico y el carácter inhumano de las ciudades satélites, a los núcleos de especulación, a la brutal reaparición de la arquitectura de blocao, a la producción en masa de perreras, a la destrucción de las *cities* a causa de los automóviles.[6] Hay muchas consignas y ningún parecer divergente.

6. Tomo estas observaciones de H. KLOTZ, *Tendezen heutiger Archi-*

Siegfried Giedion, que ha luchado apasionadamente durante más de una generación en pro de la arquitectura moderna, escribió ya en 1964 observaciones críticas que hoy podrían suscribir Oswald Matthias Ungers o Charles Moore.[7] En verdad, lo que unos presenten como *crítica inmanente*, es para los otros *oposición a la Modernidad*; las mismas razones que mueven a unos a continuar críticamente una tradición insustituible bastan a los otros para invocar una era posmoderna. Y estos opositores, a su vez, extraen conclusiones opuestas, según que traten de enfrentarse al mal con intenciones de disimularlo o de realizar una crítica sistemática. Los de *orientación conservadora* se contentan con unos arreglos estilísticos de lo que sucede sin más, como el tradicionalista Branca o como Venturi, el artista pop, quien convierte el movimiento moderno en una cita con la que mezcla otras citas de modo irónico, hasta obtener textos estridentes, como si brillaran con tubos de neón. Por el contrario, los *antimodernistas* radicales apuntan a aspectos de mayor importancia, tratan de mezclar la arquitectura industrial con sus condicionantes económicos y administrativos y se orientan hacia una diferenciación de la cultura arquitectónica. Lo que para uno de los campos son problemas estilísticos constituye para el otro un problema de descolonización de mundos vitales destruidos. Así, quienes tratan de continuar el proyecto inconcluso de unos modernos que han tropezado con escollos se encuentran enfrentados a diversos enemigos que únicamente coinciden en su decisión de decir adiós a la modernidad.

La arquitectura moderna ha evolucionado desde los comienzos organicistas y racionalistas de un Frank Lloyd Wright y un Adolf Loos y ha alcanzado su esplendor en las obras de un Gropius, un Mies van der Rohe, un Corbusier y un Alvar Aalto y constituye el primer y único estilo imperante, que impregna la vida cotidiana, desde los tiempos del clasicismo. Este arte arquitectónico surgió del espíritu de la vanguardia y es equiparable a la pintura, música y literatura vanguar-

tektur in der Bundesrepublik, en «Das Kunstwerk», 32, 1979, págs. 6 y sigs.; y J. PAUL, *Kulturgeschichtliche Betrachtungen zur deutschen Nachkriegsarchitektur*, ibíd., págs. 13 y sigs.

7. S. GIEDION, *Raum, Zeit, Architektur*, Zurich y Munich, 1978, páginas 22 y sigs. Ch. MOORE, «Eine persönliche Erklärung», en G. R. BLOMEYER, B. TIETZE, *In Opposition zur Moderne*, Braunschweig, 1977, páginas 64 y sigs.

distas de nuestro siglo. Esta arquitectura ha proseguido la línea tradicional del racionalismo occidental y ha sido lo bastante fuerte para crear modelos, esto es, para alcanzar la categoría de clásica y fundar una tradición que, desde el comienzo, traspasó las fronteras nacionales. ¿Cómo se compagina este hecho, que apenas puede negarse, con el de que, tras la Segunda Guerra Mundial, aquellas deformaciones unánimemente denunciadas se dieran como consecuencia e incluso en nombre de este estilo internacional? ¿Acaso se esconde en la fealdad el verdadero espíritu de la modernidad o se trata más bien de falsificaciones de su auténtico espíritu? Trataré de aproximarme a una respuesta provisional exponiendo, en primer lugar, los problemas que se planteó la arquitectura en el siglo XIX, mencionando las respuestas programáticas que la nueva arquitectura les ha dado y señalando, en tercer lugar, el tipo de problemas que *no* puede resolverse con tal programa. En cuarto lugar, estas reflexiones han de servir para enjuiciar la aportación que pretende ofrecer esta exposición en la medida en que la he entendido bien. Se trata de averiguar hasta qué punto es aceptable el consejo de apropiarse de la tradición de la Modernidad y proseguirla críticamente, en lugar de continuar con las oscilaciones hoy dominantes, ya se trate de un neohistoricismo tradicionalista, ya de una arquitectura de pasillo ultramoderna, como la que se presentó el año pasado en la bienal de Venecia o bien del vitalismo de la vida simplificada de una arquitectura anónima, autónoma y desprofesionalizada.

En primer lugar: la Revolución Industrial y la modernización social acelerada que ésta acarreó crean una situación nueva en el siglo XIX para la arquitectura y la planificación urbana. Permítaseme tan solo mencionar los tres retos más conocidos: la necesidad de una nueva configuración arquitectónica en sentido cualitativo, los nuevos materiales y técnicas de la construcción y, por último, la supeditación de la construcción a imperativos funcionales, especialmente de carácter económico.

Con el capitalismo industrial surgen *nuevas esferas vitales* que se liberan de la arquitectura monumental de carácter eclesiástico-cortesano al igual que lo hacen de la vieja cultura europea en materia de construcción en las ciudades y en el campo. El aburguesamiento de la cultura y el surgimiento de un amplio público educado e interesado por el arte, exigen nuevas bibliotecas y escuelas, óperas y teatros; pero esto son

tareas convencionales. Algo diferente sucede con la revolución de la red viaria impuesta por el ferrocarril que no solamente eleva la locomotora a símbolo de dinamización y progreso, sino que presta un significado distinto a las construcciones complementarias como los puentes y los túneles, al tiempo que plantea una nueva tarea con la construcción de estaciones de ferrocarril. Las estaciones de tren son los lugares característicos de unos contactos densos al tiempo que diversificados, anónimos y efímeros, esto es, de aquel tipo de interacciones sugerentes, sin que fueran encuentros reales, que habían de impregnar el sentimiento vital de las grandes ciudades. Como ha sucedido también con las autopistas, los aeropuertos y las torres emisoras de televisión, la ampliación de la red de transportes y comunicaciones ha sido la impulsora de la innovación.

Ello es válido también para el comercio, que no solamente exigía nuevas dimensiones en almacenes y mercados, sino que imponía igualmente formas de construcción no convencionales: los grandes almacenes comerciales y los recintos feriales. Ejemplos fascinantes son los primeros grandes palacios de cristal de las exposiciones industriales de Londres, Munich y París. Muy especialmente, la producción industrial, con sus fábricas, los barrios obreros y los bienes destinados al consumo de masas, hace que surjan ámbitos vitales en los que, en principio, no penetran las consideraciones formales y la configuración arquitectónica. La miseria social del industrialismo primitivo se impone a su fealdad: los problemas que plantea preocupan al Estado, a los reformadores sociales burgueses y, por último, a un movimiento revolucionario de trabajadores, pero no suscitan la fantasía figurativa de los arquitectos, al margen de los proyectos utópicos de una nueva ciudad industrial (desde Robert Owen hasta Tony Garnier).

En la segunda mitad del siglo comienza a considerarse que los productos en serie del consumo cotidiano, al margen de la fuerza estilística de la artesanía manual tradicional, son un problema estético. John Ruskin y William Morris tratan de cerrar el abismo abierto en la vida cotidiana del mundo vital industrial entre la utilidad y la belleza mediante una reforma del quehacer artístico. Este movimiento de reforma tiene como guía un concepto arquitectónico amplio, con vistas al futuro que marcha de consuno con la aspiración de dar forma arquitectónica a *todo* el medio físico de la sociedad burguesa. Morris, concretamente, señala la contradicción que

se da entre los planteamientos democráticos, que tratan de conseguir la participación universal en la cultura y el hecho de que, en el capitalismo industrial, cada vez haya más ámbitos vitales ajenos a las fuerzas culturales dominantes.

La aparición de *nuevos materiales* constituye un segundo reto para la arquitectura (vidrio, hierro, acero y cemento), como también lo son los nuevos *métodos de producción* (especialmente el uso de prefabricados). A lo largo del siglo XIX, los ingenieros hacen avanzar la técnica de la construcción y, de este modo, abren posibilidades formales a la arquitectura que superan los límites clásicos de las soluciones propuestas por la construcción en materia de superficies y espacios. Los palacios de cristal, construidos con piezas homologadas a semejanza de los invernaderos dieron a sus fascinados contemporáneos una primera idea de los nuevos ordenamientos de los espacios y de los principios de la construcción; revolucionaron las costumbres visuales y alteraron el sentido del espacio de los observadores al menos de modo tan dramático como el ferrocarril había cambiado la experiencia temporal de los viajeros. El interior del palacio de cristal de Londres, repetitivo y sin punto central, tiene que haber causado a los contemporáneos la impresión de una ruptura de límites de todas las dimensiones conocidas del espacio configurado.

El tercer reto, por último, es la *movilización* capitalista de la fuerza de trabajo, el suelo y las construcciones, esto es, de las *relaciones vitales* de la gran ciudad en general. Esta movilización lleva a la concentración de grandes masas y a la irrupción de la especulación en el ámbito vital de la vivienda privada. La causa de la actual protesta en Kreuzberg y en otras partes comenzó entonces: en la medida en que la construcción de viviendas se convierte en una inversión amortizable, las decisiones sobre la compra-venta de fincas, sobre construcciones, derribos y reconstrucciones, sobre arrendamientos y desahucios, se apartan de las relaciones de la tradición familiar y local; en una palabra, se hacen independientes de las exigencias del valor de uso. Las leyes del mercado de construcciones y viviendas cambian la actitud frente a la construcción y la vivienda. Los imperativos económicos determinan también el crecimiento incontrolado de las ciudades; de aquí se siguen las necesidades de un tipo de planificación urbana que no puede compararse con la construcción de ciudades barrocas. La transformación de París a cargo de Haussmann, bajo Napoleón III, muestra con toda claridad en qué

medida las dos clases de imperativos funcionales, el del mercado y el de la planificación municipal y estatal, se influyen mutuamente, se entrecruzan e imponen a la arquitectura un sistema nuevo de dependencias. Los arquitectos no tuvieron función alguna digna de mención en esta planificación.

Si queremos comprender el impulso del que ha surgido la arquitectura moderna, es necesario recordar que, en la segunda mitad del siglo XIX, la arquitectura no solamente fue superada por el tercer reto del capitalismo industrial, sino que tampoco consiguió responder a los otros dos.

El hecho de disponer libremente de estilos científicamente objetivados, separados de su contexto de origen, ha hecho que el historicismo derive hacia un idealismo impotente y *separe* la esfera de la arquitectura de las trivialidades de la vida burguesa cotidiana. La necesidad de configurar arquitectónicamente, de forma nueva, los ámbitos vitales alienados se troca en la virtud de liberar a la arquitectura utilitaria de las aspiraciones artísticas. Únicamente se aprecian las nuevas posibilidades de configuración técnica con el fin de dividir el mundo entre arquitectos e ingenieros, entre estilo y función, entre lujosas fachadas exteriores y una disposición independiente de los espacios por dentro. Por este motivo, una arquitectura que se ha hecho historicista no tiene mucho que oponer a la dinámica propia del crecimiento económico, de la movilización de las relaciones vitales de las grandes ciudades, de la miseria social de las masas como no sea la huida en el triunfo del espíritu y la educación sobre la realidad material (disfrazada). El símbolo más impresionante es el edificio de apartamentos en Berlín: «la parte anterior de la casa, cuya histórica fachada había de garantizar el valor de prestigio de las viviendas al tiempo que hacía subir las pólizas de seguro contra incendios, se reservaban a la burguesía media, en tanto que en las viviendas de la parte trasera se alojaba la población más pobre».[8]

En segundo lugar, con la arquitectura historicista, el idealismo ha abandonado sus intenciones originarias. Ciertamente, también Schelling y Hegel habían considerado a la arquitectura como la inferior en la jerarquía de las artes, «puesto que el material de este primer arte es el más falto de espiritualidad en sí mismo, esto es, una materia que sólo puede con-

8. M. BRIX, M. STEINHAUSER, *op. cit.*, pág. 220.

figurarse según las leyes de la gravedad».[9] Por ello cree Hegel que «no solamente la significación espiritual no ha penetrado en la obra de construcción sino que... aquélla ha alcanzado su existencia libre fuera de la arquitectura».[10] Pero este objetivo, al que tiene que servir la arquitectura es lo que Hegel entiende como la totalidad de las relaciones sociales de comunicación y de vida, «como individuos humanos, comunidad, pueblo».[11] La arquitectura historicista olvida esta idea de la reconciliación; el espíritu, que ya no tiene la fuerza de la reconciliación, se nutre de la dinámica de la compensación de una realidad limpia, oculta tras las fachadas. En las tendencias del modernismo, que buscaba la reforma de las circunstancias vitales, del que se ha derivado la arquitectura moderna, se anuncia ya la protesta contra esta insinceridad, contra una *arquitectura de la represión* y de la sintomatología. No es casual que en esta misma época elabore Sigmund Freud los fundamentos de su teoría de las neurosis.

El movimiento contemporáneo recoge los desafíos a los que no pudo hacer frente la arquitectura del siglo XIX. Este movimiento supera el pluralismo estilístico, así como aquellas separaciones y divisiones con las que se había conformado la arquitectura.

La arquitectura contrapone a la enajenación de los ámbitos vitales del capitalismo industrial frente a la cultura las aspiraciones de un estilo que no solamente realiza construcciones ornamentales sino que impregna la práctica de la vida cotidiana. El espíritu de la modernidad tiene que expresarse en la totalidad de las manifestaciones vitales de la sociedad. De este modo se vincula el diseño industrial con la reforma de los oficios artísticos, la configuración funcional de las construcciones utilitarias, al arte de ingeniería de las construcciones de transporte y de economía, la concepción de los barrios de negocios a los modelos de la escuela de Chicago. Además de esto, el nuevo lenguaje formal toma posesión exclusiva de los ámbitos de la arquitectura monumental, de las iglesias, los teatros, los juzgados, los ministerios, los ayuntamientos, las universidades, los balnearios, etc.; y, por otro lado, se extiende también a los ámbitos esenciales de la pro-

9. G. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Theorie-Werkausgabe, tomo 14, Frankfurt, 1970, págs. 258 y sigs.
10. HEGEL, *Vorlesungen, cit.*, págs. 303 y sigs.
11. Ibíd., pág. 296.

ducción industrial, a los asentamientos, la construcción de viviendas sociales y las fábricas.

El nuevo estilo no habría podido imponerse en todos los ámbitos vitales si la arquitectura moderna no hubiera reelaborado con *sentido estético propio* el segundo reto, el de las inmensas posibilidades de configuración técnica. La voz «funcionalismo» describe determinadas ideas sobre la dirección de las cosas, fundamentos para la construcción de espacios, para el empleo de materiales, métodos de producción y organización. El funcionalismo se caracteriza por la convicción de que las formas han de expresar las funciones de la utilización para las que se crea un edificio. Pero esto tampoco es nuevo; en último término, alguien tan impregnado de clasicismo como Hegel dice: «la necesidad hace surgir formas en la arquitectura que son completamente racionales y pertenecen al entendimiento: lo rectilíneo, los ángulos rectos, la superficie de los planos».[12] La expresión «funcionalismo» suscita ideas falsas. Así, oculta que las propiedades que aparecen asociadas con él en las construcciones modernas son la consecuencia de una regularidad estética propia, aplicada de una forma consecuente. Lo que erróneamente se atribuye al funcionalismo hay que adscribírselo a un constructivismo con motivaciones estéticas y que se ha manifestado a través de nuevos problemas del arte. Con este constructivismo la arquitectura moderna ha proseguido la tendencia experimental de la pintura vanguardista.

La arquitectura moderna se encuentra en una situación paradójica. *De un lado*, la arquitectura fue siempre un arte vinculado a una finalidad. A diferencia de la música, la pintura o la lírica, la arquitectura no puede liberarse fácilmente de los condicionantes prácticos, como tampoco puede hacerlo la prosa literaria del lenguaje coloquial; estas artes están inmersas en la red de la praxis cotidiana y de la comunicación también cotidiana: Adolf Loos llegaba incluso a sostener que la arquitectura, como todo aquello que sirve a una finalidad, ha de separarse del ámbito de las artes. *De otro lado* la arquitectura obedece a las leyes de la modernidad cultural: como el resto de las artes, está abocada a una autonomía radical, a la diferenciación de un ámbito de experiencias estéticas genuinas, que puede conseguir una subjetividad liberada de los imperativos de la vida cotidiana, de las rutinas de la acción

12. Ibíd., pág. 196.

y de las convenciones de la percepción, una subjetividad sólo relacionada con su propia espontaneidad. Adorno ha caracterizado el arte vanguardista, liberado de la perspectiva del objeto y de la apariencia, de la imitación y la armonía y que se basa en sus propios medios de representación, con las expresiones clave de construcción, experimento y montaje. Las obras ejemplares, sostiene, frisan en un absolutismo esotérico «a costa de la proporcionalidad real en la que las construcciones con finalidad, como los puentes o las instalaciones industriales, buscan sus leyes formales... Por el contrario, la obra de arte autónoma, funcional en sí misma trata de alcanzar, mediante su teleología inmanente, lo que antaño se llamaba belleza».[13] Adorno contrapone, por tanto, la obra de arte funcional «en sí» con las construcciones funcionales con «objetivos externos». No obstante, en sus ejemplos más convincentes, la moderna arquitectura no se ajusta a la dicotomía señalada por Adorno.

Antes bien, el funcionalismo de esta arquitectura coincide con la lógica interna de una evolución artística. Son tres los grupos principales que elaboran los problemas planteados por la pintura cubista: el grupo de los puristas, en torno a Corbusier, el círculo de los constructivistas en torno a Malevitch y, sobre todo, el movimiento *De Stijl* (con Van Doesburg, Mondrian y Oud). Al igual que antaño Saussure investigaba las estructuras del lenguaje, los neoplásticos holandeses, como se denominan a sí mismos, investigan la gramática de los medios de expresión y configuración, de las técnicas más generales de las artes plásticas, con el fin de superarlas a través de la obra de arte total de una configuración arquitectónica comprensiva del medio. «En el futuro», dice Van Doesburg, «la realización de la expresión representativa pura de la realidad tangible de nuestro medio, sustituirá a la obra de arte».[14] En los primeros proyectos de casas de Malevitch y Oud puede verse cómo surgen productos de una arquitectura funcionalista estilo *Bauhaus* a partir de los experimentos con los medios de expresión. Van Doesburg se traslada en 1922 a Weimar con el fin de exponer los fundamentos constructivistas de la arquitectura y el diseño funcionalista en polémica con los docentes de la *Bauhaus*. A pesar de estas controversias

13. Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Obras completas, 7, Frankfurt, 1970, pág. 96.
14. *Cit.* en BENEVOLO, *Geschichte der Architektur*, *cit.*, tomo 2, página 34.

resulta clara la línea de evolución en la que Gropius también busca la «nueva unidad entre el arte y la técnica»; según la frase lapidaria de Bruno Taut —«lo que funciona bien es bonito»— se pierde ya *el sentido estético propio del funcionalismo* que en las propias construcciones de Taut queda tan claramente de manifiesto.

En tanto que el movimiento moderno reconoce y, en principio, responde correctamente, a los desafíos de las nuevas necesidades cualitativas y las nuevas posibilidades técnicas de diseño, no encuentra respuesta a los imperativos sistémicos del mercado y de la administración planificadora.

En tercer lugar, el concepto arquitectónico ampliado, que ha inspirado el movimiento moderno desde William Morris, y ha impulsado a la superación de un pluralismo estilístico separado de la realidad cotidiana no solamente ha sido una ventaja. Este concepto ha llamado la atención sobre las evidentes relaciones entre el diseño industrial, la decoración de interiores, la arquitectura de viviendas y la planificación urbanística y además representa el movimiento por el que los teóricos de la Nueva Arquitectura han tratado de someter los estilos y formas de vida *completamente* al dictado de sus tareas de diseño. Pero este tipo de totalidades no está al alcance del planificador. Cuando Corbusier pudo por fin realizar su «*unité d'habitation*» y dar forma concreta a su idea de una *cité jardin verticale*, en realidad las instalaciones comunitarias no se utilizaron o bien fueron suprimidas. La utopía de una forma de vida predeterminada —que ya se contenía en los proyectos de Owen y de Fourier— no se podía rellenar de vida. Y no solamente a causa de una irremediable infravaloración de la multiplicidad, complejidad y variabilidad de los mundos vitales modernos, sino también porque las sociedades modernizadas con sus interrelaciones sistémicas sobrepasan las dimensiones de un mundo vital que el planificador hubiera podido medir con su fantasía. Las manifestaciones de la crisis de la arquitectura moderna se deben en menor medida a una crisis de la arquitectura en sí misma que al hecho de que ésta se haya visto desbordada.

La falta de claridad de la ideología funcionalista no daba a la arquitectura protección suficiente contra los peligros que acarreaba la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial, el período en el cual el estilo internacional se impuso por primera vez con carácter general. En verdad, Gropius acentuó siempre la interrelación de la arquitectura y la construc-

ción urbana con la industria, la economía, el transporte, la política y la administración; subraya igualmente el carácter procesal de la planificación. Pero en el marco de la *Bauhaus*, estos problemas se manifestaban en una forma especialmente adecuada a los objetivos didácticos. Y los éxitos del movimiento moderno indujeron a los adelantados a alentar la infundada esperanza de que podría darse una «unidad de cultura y producción» en un sentido *distinto*: los condicionantes económicos político-administrativos a los que se somete el diseño del medio aparecen ante esta mirada iluminada como meras cuestiones de organización. Cuando, en 1949, la Unión de Arquitectos Americanos trató de incorporar a sus estatutos la determinación de que los arquitectos no deben trabajar como promotores inmobiliarios, Gropius protestó no contra la insuficiencia de este medio, sino contra el objetivo y la fundamentación de la solicitud. Gropius insiste en su credo: «El arte, que se ha convertido en un factor educativo general, se encuentra en situación de prestar aquella unidad al medio social que es la auténtica base de una cultura, y que abarca todas y cada una de las cosas, desde la simple silla hasta la capilla.» [15] En esta gran síntesis desaparecen las contradicciones que caracterizan a la modernización capitalista precisamente en el ámbito de la planificación urbanística: las contradicciones entre las necesidades de un mundo vital ya formado de un lado y los imperativos derivados del dinero y el poder del otro.

Para esta idea se adecúa más un equívoco lingüístico o, mejor dicho, un error conceptual. Llamamos «funcional» a aquel medio que es apropiado para el logro de un *objetivo*. En este sentido se entiende un funcionalismo que pretende construir los edificios según las necesidades de los usuarios. Llamamos «funcionales» también a las decisiones que estabilizan una interrelación anónima de las consecuencias de la acción sin que ninguno de los participantes haya deseado la existencia de este *sistema* o se la haya planteado siquiera. En este sentido, lo que es *sistémicamente funcional* para la economía y la administración, por ejemplo una concentración en los núcleos de las ciudades a causa del aumento de los precios del suelo y de las crecientes cargas fiscales, no tiene por qué ser también «funcional» en el horizonte del mundo vital de los habitantes y de los residentes en una zona concreta.

15. *Cit.* en BENEVOLO, *cit.*, tomo 2, pág. 506.

Los problemas de la planificación urbana no son, en lo fundamental, problemas de diseño, sino problemas derivados de un fracaso en la dirección, problemas derivados de la contención y superación de imperativos sistémicos anónimos que afectan a los mundos vitales ciudadanos y que amenazan con devorar su esencia urbana.

Hoy día todo el mundo habla de las antiguas ciudades europeas. Pero Camillo Site, uno de los primeros en comparar la ciudad medieval con la moderna, ya avisaba en 1899 del peligro de las *espontaneidades obligatorias*: «¿Es posible», pregunta, «encontrar y construir de modo autónomo, según un plan, casualidades como las que se han dado en la historia en el curso de los siglos?» ¿Es posible alegrarse de verdad y sin hipocresía con esta *ingenuidad fingida*, con esta *naturalidad artificial*? [16] Sitte parte de la idea de la *reconstrucción del urbanismo*. Pero después de un siglo de críticas a la gran ciudad, tras un siglo de innúmeros y siempre fracasados intentos de garantizar el equilibrio de las ciudades, de salvar las *citys*, de dividir el espacio urbano en barrios de viviendas y distritos comerciales, instalaciones industriales y zonas verdes, ámbitos públicos y privados, así como de construir ciudades satélites habitables, de sanear las zonas de chabolismo, de canalizar racionalmente la circulación, etc., se plantea la cuestión de si no estará ya superado el mismo *concepto* de ciudad. Las huellas históricas de la ciudad occidental, como la ha descrito Max Weber, la ciudad de la burguesía europea en la alta Edad Media, de la nobleza urbana en el Norte de la Italia renacentista, la ciudad residencial, renovada por los constructores barrocos al servicio de los príncipes, estas huellas se han mezclado en nuestras cabezas en un concepto confuso y polifacético de ciudad. Este concepto pertenece a la clase de esos que Wittgenstein encuentra en las costumbres y la conciencia propia de una praxis cotidiana consuetudinaria: con nuestro concepto de ciudad aparece vinculada una forma de vida. Este concepto se ha transformado tanto que aquel del que procede ya no está a su altura.

La ciudad podía configurarse arquitectónicamente como un mundo vital visible, podía representarse de un modo sensible. Las funciones sociales de la vida urbana, las políticas y las económicas, las privadas y las públicas, las de representación cultural y las de representación eclesiástica, las del

16. C. SITTE, *Der Städtebau*, Leipzig, 1889.

trabajo, vivienda, descanso y las festividades podían *traducirse* en funciones del uso temporalmente regulado de ámbitos fijos. Pero a más tardar a fines del siglo XIX, la ciudad se convierte en punto de cruce de correspondencias funcionales de *otro* tipo. La ciudad cristaliza en sistemas abstractos que, como tales, ya no pueden recuperarse estéticamente en una presencia sensible. El hecho de que las grandes exposiciones industriales, desde mediados del siglo hasta fines de los años ochenta, se hayan proyectado como grandes acontecimientos arquitectónicos delata un impulso que hoy resulta conmovedor y que, en todo caso, recuerda a las olimpiadas. Al exponer ante la amplia opinión pública en grandes salones de modo solemne en comparación internacional sus productos industriales, los Gobiernos escenificaban literalmente el mercado mundial al tiempo que lo incluían dentro de los límites del mundo vital. Pero las estaciones de ferrocarril no cumplían en relación con la red viaria, en la que se encontraban los viajeros, las mismas funciones que antaño las puertas de la ciudad en relación con las aldeas circundantes y con la ciudad próxima.

Por lo demás, hoy día por buenas razones los aeropuertos se encuentran situados muy lejos de la ciudad. Y no es posible entender las interrelaciones funcionales cuyos puntos nodales son los edificios de anónimas oficinas, que dominan los núcleos de las ciudades, los bancos y los ministerios, los juzgados y las administraciones de las empresas, los edificios de editoriales y de periódicos, las burocracias privadas y públicas. La grafía de los símbolos de empresas y de la publicidad luminosa muestra que las diferenciaciones han de producirse en un medio *distinto* al del lenguaje formal de la arquitectura. De aquí ha extraído Venturi las conclusiones correspondientes a las «escamas decoradas», las *duck-houses* en las autopistas, convertidas en un programa y que son una burla de la unidad entre el exterior y el interior, entre la belleza y la utilidad que hoy propugna la arquitectura moderna. Otro indicio de que el mundo vital urbano sigue estando mediatizado por *correspondencias sistémicas no configurables* es el fracaso de aquel orgulloso proyecto de la Nueva Construcción: hasta la fecha, no se ha podido integrar la construcción de viviendas sociales en el entramado de la ciudad. Las aglomeraciones urbanas proceden del viejo concepto de la ciudad, con el que nos sentimos sentimentalmente ligados. Éste no es un fracaso de la arquitectura moderna ni de ninguna otra.

Cuarto: si este diagnóstico no es completamente falso, únicamente confirma en principio la perplejidad dominante y la necesidad de buscar nuevas soluciones. En realidad también suscita dudas sobre las reacciones que ha provocado el desastre de la arquitectura sobrecargada al tiempo que instrumentalizada de la Nueva Construcción. A fin de orientarme, al menos provisionalmente, en el impenetrable terreno de las distintas corrientes, he recurrido a una tipología, por supuesto muy simplificada, y he distinguido tres tendencias que tienen algo en común: en contraposición a la prosecución autocrítica de la modernidad, por la que aboga claramente esta exposición, aquéllas superan el estilo moderno en la medida en que diluyen la rigidez del lenguaje formal vanguardista y la inflexibilidad de los fundamentos funcionalistas. La forma y la función se separan desde un punto de vista programático. Ello es trivialmente válido para un neohistoricismo que convierte los grandes almacenes en callejones medievales o los tubos de ventilación del metro en una villa clásica. Este retorno al eclecticismo del siglo pasado se debe, como antaño, a las necesidades compensatorias. Tal tradicionalismo se acompasa al neoconservadurismo político en la medida en que transforma en cuestiones de estilo problemas que se encuentran en *otro* orden y, de esta forma, los hurta a la conciencia pública. La reacción de huida se une al movimiento en pro de lo afirmativo: todo lo *demás* debe quedarse como está.

La separación entre la forma y la función afecta igualmente a una posmodernidad que se corresponde con las definiciones de Charles Jencks y que está completamente libre de nostalgia, tanto cuando Eisemann y Grave independizan artísticamente el repertorio formal de los años veinte, como cuando Hollein y Venturi, como si fueran escenógrafos superrealistas emplean los medios modernos de figuración con el fin de obtener efectos pictóricos de unos estilos agresivamente mezclados.[17] El lenguaje de esta arquitectura entre bastidores se prescribe a sí mismo una retórica que trata de dar expresión en cifras a unas interrelaciones sistémicas que ya no pueden configurarse de modo arquitectónico.

De otro lado, la unidad de forma y función rompe aquella arquitectura alternativa que se fundamenta en las cuestiones de la ecología y en la conservación de los barrios urbanos de

17. V. M. LAMPUGNANI, *Theorie und Architektur in den USA*, en «Architekt», 5, 1980, págs. 252 y sigs.

carácter histórico. Estos esfuerzos, a los que ocasionalmente se caracteriza como «vitalistas» [18] tratan de vincular la forma arquitectónica en primera línea a los contextos del medio espacial, cultural e histórico. Aquí encontramos algo vivo aún de los impulsos del movimiento moderno, si bien orientado en un sentido defensivo. Dignas de atención son, ante todo, las iniciativas en favor de una arquitectura comunal que incorpora a los afectados en el proceso de planificación, y no solamente de modo retórico, y que proyecta los barrios en diálogo con los usuarios.[19] Cuando en la planificación urbana funcionan de tal modo los mecanismos de dirección del mercado y de las administraciones que tienen consecuencias disfuncionales para el mundo vital de los afectados —y eliminan el «funcionalismo», otrora próspero— resulta congruente permitir que haya concurrencia entre la comunicación de la voluntad de los afectados y los medios del dinero y del poder.

A menudo, el anhelo de formas vitales diferentes concede a estas tendencias la apariencia del antimodernismo. Se mezclan entonces con el culto a lo autóctono y la adoración por lo superficial. Esta ideología de la simplicidad elimina el potencial racional y la peculiaridad de la modernidad cultural. La alabanza de una construcción anónima y de una arquitectura sin arquitectos ya enuncia el precio que este vitalismo que se aplica en un sentido de crítica sistémica está dispuesto a pagar, incluso cuando presupone otro espíritu popular a aquel cuya glorificación, por su parte, hubiera completado por entero el monumentalismo de la arquitectura caudillista.

En esta oposición a la Modernidad hay buena parte de verdad: recoge los problemas sin resolver que la arquitectura moderna ha dejado en la penumbra, esto es, la colonización del mundo vital por los imperativos de los sistemas dependientes de acción económica y administrativa. Pero de todas estas oposiciones únicamente podremos aprender algo si no olvidamos otra cosa. En la arquitectura moderna y en un momento feliz, la peculiaridad estética del constructivismo ha contactado y se ha unido sin problemas con el carácter finalista de un funcionalismo estricto. Únicamente de estos momentos viven las tradiciones y también vive lo que, desde la perspectiva muniquesa, se considera «otra tradición».

18. W. Pohl, *Plädoyer für eine unbefriedete Tradition*, en «Bauwelt», 19/20, 1981, págs. 768 y sigs.
19. L. Kroll, «Stadtteilplanung mit den Bewohnern», en Blomeyer, Tietze, *In Opposition zur Moderne*, págs. 160 y sigs.

II. DESPUÉS DEL CAMBIO

La conversación mantenida con Hans-Ulrich Reck el 2 de abril de 1983 está presidida por el temor de que el cambio neoconservador provocado por las elecciones de marzo pudiera suponer un corte que fuera más profundo que un mero cambio de gobierno.

Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy

RECK: En los últimos decenios, la filosofía ha venido conformándose con una posición defensiva. Una función que usted también ha fundamentado en un ensayo en 1971, *Wozu noch Philosophie?* Hoy, sin embargo, confía usted más en ella y, con todo, aumentan las voces que se quejan del «fin de la filosofía» o que lo conjuran. Por supuesto, hay razones y una larga tradición para ello. Con la Ilustración, la Filosofía ha perdido su fuerza en cuanto imagen positiva del mundo. Posteriormente ha seguido perdiendo posibilidades en cuanto medio de explicación del mundo frente a las ciencias singulares.

»Usted, ha defendido siempre el criterio de unir el pensamiento filosófico con el científico, en especial el sociológico, para que se fortalezcan recíprocamente y se verifiquen con el fin de insistir en los objetivos filosóficos que ya no pueden postularse simplemente a partir de sí mismos. Desde 1971 ha dirigido usted durante diez años el Instituto Max-Planck para el «estudio de las condiciones de vida del mundo científico-técnico» en Starnberg. Los trabajos del Instituto comprenden investigaciones de fundamentos teóricos y programas empíricos.

»¿Qué oportunidades existen en una vinculación tan ambiciosa y sobre el trasfondo de la delicada situación de la Filosofía; en qué reside su impulso, a qué no puede renunciarse en el marco de esta tradición?

HABERMAS: La Filosofía ya no está en posesión de verdades metafísicas. Se encuentra casi tan sometida como las ciencias a la falibilidad de un proceso de investigación que se da sobre el inseguro suelo de una argumentación que nunca está libre de revisiones. Hoy día, los estudiosos filosóficos del comportamiento o los físicos tienen tendencia a formular imágenes sintéticas del mundo de aceptación popular frente a las cuales los filósofos no ocultan cierto escepticismo. En esta medida, parece que las funciones tradicionales se han cambiado. Por otro lado, la Filosofía mantiene una relación más íntima que las ciencias con la inteligencia humana y con el mundo vital. Sigue correspondiéndole una función de intérprete en

el intercambio entre las culturas autónomas especializadas y la vida cotidiana.

»Dado que la ciencia, la moral y el arte, en cuanto formas culturales especializadas han alcanzado una gran independencia y han conseguido una vida institucional propia cada vez se ha hecho más urgente, como reacción, la necesidad de mediar la teoría y la praxis, la moral y la ética, el arte y la vida y bajo los distintos nombres de praxis, ética y vida, se piensa siempre en el mismo punto de referencia de la praxis comunicativa cotidiana. Esto era lo que antes se llamaba necesidad de ilustración, ilustración sobre intereses colectivos y singulares y para ello, la filosofía parece seguir estando mejor preparada que el resto de las disciplinas. Por lo demás, la Filosofía puede adoptar la función de virreina en el conjunto de las ciencias humanas, aquella que mantiene abiertas las preguntas universales, que se interesa por las estrategias teóricas más incisivas y que proporciona los trabajos esenciales para un análisis de los fundamentos racionales del conocimiento, del lenguaje y de la acción. A este respecto, las reflexiones filosóficas han estado presentes también en las investigaciones en mi área de trabajo en el Instituto Starnberg.

RECK: En los últimos años está dándose una influencia mundana creciente de ciertas corrientes filosóficas y no solamente en Francia, con su intensa tradición cultural, sino también en Alemania. Se trata aquí de cuestiones como el sentido de la vida, el significado o el peligro de la razón. En todo caso es sorprendente que, en muchos de estos intentos, a veces bastante controvertidos, Nietzsche tenga una gran importancia. En cuanto compilador y editor de los escritos de teoría del conocimiento de Nietzsche, usted observaba de modo lacónico que de Nietzsche no podría llegar ninguna chispa más...

HABERMAS: ...me equivoqué...

RECK: ¿No despierta este renacimiento de Nietzsche recuerdos extremadamente escindidos, por ejemplo, en la historia de su influencia en el nacionalsocialismo, aunque ya entonces se pudo observar que algunas de sus construcciones teóricas pueden arreglarse para que se ajusten al «verdadero Nietzsche»?

HABERMAS: La concepción del mundo de Nietzsche ha vuelto a ser virulenta en la República Federal a través de la recepción de autores como Foucault y Derrida. Por supuesto, en los últimos decenios ha estado presente siempre en un sentido académico, pero ya no influye sólo con sus actitudes en el campo de la crítica de la ideología o de la teoría del conocimiento, sino también en cuanto que autor de *Zaratustra* y, sobre todo, de *El origen de la tragedia*, esto es, como el pensador dionisiaco que rompe con Occidente. Lo que no me atrevo a enjuiciar es en qué medida tiene importancia todavía el Nietzsche ideológicamente explotado, el Nietzsche de *La voluntad de poder* o, por decirlo mejor, de los aforismos del legado que solamente pudieron ejercer la influencia histórica que tuvieron a través de la compilación de Elisabeth Förster-Nietzsche. Lo que sí es cierto es que algunos de los viejos *fans* de Nietzsche salen ahora de sus guaridas para exponer públicamente las fantasías elitistas que siempre tuvieron en la cabeza. Pero el Nietzsche que nos ha llegado de Francia es el Nietzsche más bien estetizante, frívolo, crítico en cuanto a la forma pero antirracional en su consecuencia. Se trata de un Nietzsche distinto a aquel con el que podían vivir los nazis. Me tomo muy en serio esta recepción. Éste es uno de los motivos por el que comenzaré en Frankfurt con una clase sobre el «Discurso de la modernidad» en la que pretendo pasar revista a los muy productivos colegas franceses. En los últimos diez años de mi vida en un instituto de investigación no pude tomarme muy en serio este asunto, lo cual fue un error.

RECK: La cuestión de la posible influencia de la Filosofía se plantea también desde otra perspectiva, más primitiva aunque no necesariamente menos incisiva. Una vez que hemos renunciado a las interpretaciones universales, nos encontramos con otra piedra de toque del pensamiento crítico: el nuevo conservadurismo que trata de rechazar —en toda la línea, especialmente en la RFA— las aspiraciones de la Ilustración y que no permite aproximación crítica alguna a los problemas, ya sean éstos del mundo vital o teóricos. El impulso de esta contrailustración la orienta hacia una prohibición del pensamiento. El pensamiento crítico aparece como una especie de enfermedad, una patología que se manifiesta siempre allí donde la gente no piensa de conformidad con las reglas.

HABERMAS: Estos cambios en el clima espiritual, como el que ha venido produciéndose en el hemisferio occidental desde mediados de los años setenta no son acontecimientos autónomos, sino reflejos de transformaciones en el contexto político y social.

RECK: ¿Con qué argumentos puede acotarse aquí un terreno para las formas permitidas del pensamiento?

HABERMAS: Hay casos extremos. Me acuerdo del otoño de 1977, cuando la Liga por la Libertad de la Ciencia dio a conocer una lista con nombres de profesores de los que se decía, de modo fantástico y denunciatorio, que tenían contactos en la clandestinidad con los terroristas. Son funciones auxiliares de defensa de la Constitución que los neoconservadores cumplen con medios más sutiles en general y en circunstancias menos dramáticas que antaño. Por lo demás, las tesis neoconservadoras que han encontrado gran eco público están pensadas para justificar la forma vital originada en la modernización capitalista. La planificación ideológica que para ello se prevé la ha acuñado Peter Sloterdijk en la fórmula: nada de reflexión y valores sólidos. En todo caso, me resulta aburrido volver a tratar de este asunto, que ya he estudiado pormenorizadamente en otro lugar.

RECK: Cabe preguntarse por el trasfondo social y político de estos cambios neoconservadores, por el significado del cambio de Gobierno en la RFA. ¿Se manifiesta aquí un cambio de las actitudes sociales, un cambio de la orientación política? ¿Qué explicación puede darse al deslizamiento hacia la derecha del Parlamento?

HABERMAS: En primer lugar hay que decir que en tiempos de grandes dificultades económicas, los cambios de Gobierno son completamente normales. Es posible que si Strauss no hubiera presentado su candidatura, el cambio se hubiera producido incluso dos años antes. Mayor interés tiene el debilitamiento del Partido Socialdemócrata. Considero que sus divisiones internas son significativas. Es el único partido establecido que tiene órganos vivos de percepción de la realidad; sigue siendo sensible a un tipo de problemas que son indiferentes a los órganos preocupados exclusivamente por conseguir y conservar el poder. La debilidad del SPD es también consecuencia de su fortaleza democrática, que reside en que no disfraza su conflicto social central, sino que, si no lo resuelve, por lo menos, lo *experimenta* en propia carne. De un lado, el SPD representa los éxitos del desarrollo republicano-federal de posguerra, en la medida en que ha defendido tenazmente con su mano derecha el compromiso del Estado social que, en la práctica, ha garantizado la paz interna durante los últimos treinta años. Por otro lado, expía las culpas por las consecuencias accesorias no queridas de estos éxitos, en la medida en que, con su mano izquierda intensifica la crítica neoconservadora al Estado de bienestar sin poder contraponer

una respuesta productiva a las falsas recetas de esa perspectiva. Incidentalmente, yo tampoco tengo ninguna. Pero permítame por lo menos intentar una clarificación del problema del modo más simple posible.

»Desde la perspectiva subjetiva del ciudadano del sistema económico, el compromiso del Estado social consiste en que se gane lo suficiente y se obtenga la suficiente seguridad social para poder reconciliarnos con las tensiones de un trabajo más o menos alienado, con las frustraciones de una función más o menos neutralizada como ciudadano sin más, con las paradojas del consumo de masas, por ejemplo, durante las vacaciones anuales explotadas por los circuitos turísticos; con el fin de reconciliarse con la miseria de una relación clientelista con las burocracias. Este compromiso aparece ahora amenazado por dos lados. Evidentemente, la política económica neokeynesiana ya no alcanza a asegurar el crecimiento que es necesario para garantizar el pleno empleo y detener los conflictos causados por la redistribución. Los signos más claros de este compromiso que, por así decirlo, se ha quebrado, son reducciones en los ingresos reales de la masa de la población, paro y pobreza para una minoría creciente, quiebras de empresas y, al mismo tiempo, mejoras en las condiciones de inversión y también tasas de beneficio creciente para una minoría muy reducida. De un modo menos evidente también se ataca desde otro lado al compromiso del Estado social.

»Me refiero a los problemas que han puesto de relieve los ecologistas, las culturas alternativas, los nuevos movimientos sociales; esto es, los costes de la modernización capitalista y el fracaso de una política de defensa estratégicamente calculada, pero que no se apoyaba en una voluntad general. Hay dos aspectos que resultan amenazas más *absurdas* y unos peligros más *endiablados* a medida que ambos crecen, crecen y crecen: tanto las fuerzas productivas y la riqueza abstracta como las fuerzas destructivas y los arsenales. Todo esto nos resulta cada vez más absurdo a medida que nuestras capacidades de experimentación, nuestra fantasía, nuestras posibilidades de imaginación, nuestra conciencia de la responsabilidad, nuestro entendimiento, nuestros sentimientos, por ejemplo, la gama que va desde el amor al odio, renquean detrás de las posibilidades técnicas de dominación y destrucción de la naturaleza y detrás de la complejidad de los entramados sociales. Cuando se trata de la sustancia de los fundamentos,

hasta ahora dados por supuestos, ya sea en la naturaleza, en el medio urbano, en el medio familiar, en la escuela, entonces se dan manifestaciones de carencias y de privaciones en torno a las cuales se constituyen nuevos frentes de conflictos.

»Desde estos dos flancos, por tanto, se ha cuestionado el compromiso del Estado social y la socialdemocracia aparece sometida a tensiones internas tanto por ser propugnadora de tal compromiso, como diagnosticadora de sus costos crecientes. O bien justifica una prosecución tenaz de su política, lo cual constituye la perspectiva de los trabajos de obras públicas o bien encuentra una respuesta productiva, sin incurrir en las recetas patentadas de la *reaganomics* o del thatcherismo. Una última cuestión:

»En lugar de corear la consigna de «menos Estado, más mercado», hay que preguntarse cómo podremos trasladar repentinamente el problema del Estado al mercado cuando la tendencia secular al crecimiento del gasto y las tareas del Estado únicamente ha sido el síntoma de una política acertada de pacificación de conflictos de clase.

RECK: Frente a los problemas nuevos como el paro, los conflictos por la distribución, el posible estallido de conflictos de clase, contra la amenaza de ruptura de la lealtad de las masas y de las redes de la seguridad social parece que va a recurrirse a viejas recetas. ¿Qué opina usted de ellas?

HABERMAS: Las antiguas recetas, con las que cada vez juega más enérgicamente nuestro Gobierno requieren, en lo esencial, cuatro ingredientes. *En primer lugar,* una política económica orientada a la oferta que, en las condiciones actuales, también ha de resignarse a la existencia de un paro muy numeroso a largo plazo. Ello podría conducir a una nueva segmentación de la sociedad en *ins* y *outs,* en la que los *ins* se componen de minorías sociales privilegiadas que constituyen una mayoría frente a los expulsados del proceso productivo. La mentalidad de una mayoría con conciencia de clase media que se prepara para una separación duradera frente a una minoría muy subprivilegiada es algo que, en algún momento, sólo podrá describirse mediante el vocabulario del darwinismo social, un vocabulario que ya hoy ha revivido sorprendentemente en las conversaciones sobre las élites, en la preparación para la concurrencia y para la imposición.

»El *segundo ingrediente* es el constituido por un tradicionalismo que en la política cultural, educativa y familiar (si bien no en la política de medios de comunicación que afecta

de modo inmediato a los intereses económicos) descansa sobre las virtudes secundarias, los pasados gloriosos, el *common sense,* la conciencia histórica ininterrumpida y la religiosidad convencional, esto es, en la naturalidad: nada de reflexión y sólidos valores. Por el contrario, la modernidad cultural se considera subversiva. La «renovación espiritual y moral» implica un retroceso a una época anterior al siglo XVIII del que se espera una regeneración maravillosa de las evidencias mismas, una almohadilla tradicional que da buena cuenta de las cargas y en la que siempre fracasan las orientaciones y los controles burocráticos.

»El *tercer elemento* es, por así decirlo, el contrario de la consigna de Willy Brandt «osar más democracia», esto es, no una restricción directa de la democracia sino los intentos de liberar el aparato del Estado de las tensiones legitimatorias más pesadas, los intentos de limitar el ámbito de los asuntos públicos, con el fin de obviar los problemas de la conciencia política de la población, de eliminar las cuestiones sociopolíticas con las que pueden unirse, de modo utópico o negativo, las perspectivas de futuro. En este contexto es preciso considerar la reciente limitación del derecho de manifestación. En *cuarto lugar* a esta receta pertenece también, sino la intensificación consciente de las tensiones internacionales, sí la estimulación de la conciencia de un peligro exterior creciente. Por supuesto que las políticas de defensa contra los enemigos exteriores e interiores han de estar interrelacionadas. Ambas se dramatizan al mismo tiempo: la amenaza del Ejército Rojo y de los agitadores en el interior. Desde hace meses, preocupados publicistas entre nosotros están tratando de asimilar las formas de la resistencia pacífica con el hecho jurídico del uso de la violencia.

RECK: ¿Qué opinión le merece esta estrategia?

HABERMAS: No me atrevo a enjuiciar de modo definitivo si esta política neoconservadora es aplicable o en qué medida lo sea. Durante los últimos quince años se ha producido un cambio de actitud notable no solamente entre los grupos marginales, sino entre la masa de la población. Por ejemplo, el contratiempo que ha sufrido el señor Genscher en el cambio de Gobierno sólo puede explicarse por el hecho de que hoy se plantean otras aspiraciones legitimatorias que en los años cincuenta. El cambio de Gobierno que se ha producido de forma legal, no ha sido experimentado como legítimo. Análogo asunto fue la resistencia contra el censo.

RECK: La cuestión sobre las estrategias de solución puede plantearse fundamentalmente en otro orden de cosas: como la cuestión del significado del socialismo en las condiciones actuales de las sociedades altamente tecnificadas y con paro estructural. El socialismo, especialmente el de vertiente marxista tiene una aspiración ética y político-social junto a otra científica y filosófico-histórica. En el siglo XIX se dio una base evidente que fundamentó el sentimiento y la fuerza del socialismo: el exceso de trabajo útil, las nuevas tecnologías, la instalación de fábricas, la fragmentación y maquinización de los procesos laborales, etc. Ello llevó a la erradicación de los trabajadores de sus contextos vitales y a un empobrecimiento visible de las personas. La explotación inmisericorde, la brutalidad de la fábrica y la máquina, el aumento de la jornada laboral sin garantías de aprovisionamiento ni siquiera de los bienes de primera necesidad, la mortalidad precoz extremadamente elevada, el abandono, todo ello muestra con claridad el lado sombrío de la miseria. El socialismo como solución revolucionaria frente a aquellos abusos era evidente y no precisaba de justificación adicional alguna: únicamente la revolución proletaria podía ofrecer a los trabajadores una garantía de supervivencia a través del control de la producción. La claridad de juicio sobre el sistema ha penetrado en la teoría marxista. La miseria experimentada en propia carne obliga a la solidaridad a los explotados y desheredados y produce procesos de aprendizaje de la opresión.

»La situación actual no solamente descansa sobre otras circunstancias, sino que muestra que se han contenido los conflictos y que se ha congelado la lucha de clases. Los trabajos penosos quedan compensados en el contexto del Estado social y en algo más que la garantía de las necesidades primarias; el consumo funciona como un surtido de felicidad vital ya empaquetada para satisfacción de todas las necesidades.

»Hoy día amenaza una nueva evolución, que afecta a los fundamentos de una tal posibilidad abiertamente socialista: el trabajo escasea, incluso se hace superfluo, con ello desaparece el modelo de experiencia del trabajador oprimido, pero obligado a un aprendizaje solidario. El paro a causa del aumento de la productividad y la automatización, una división del trabajo consolidada que cada vez «exporta» más los desequilibrios y las injusticias, toda esta evolución en las sociedades muy industrializadas obliga a reflexionar con detenimiento cuál será el significado del socialismo en el orden del

bienestar moderno y qué implican las nuevas amenazas que sobre él pesan en el contexto de una posible ampliación del «tiempo libre» y de las circunstancias visibles de la industrialización, esto es, una forma económica cuyo crecimiento necesario nunca cuestionó fundamentalmente la perspectiva marxista. ¿Puede haber una solidaridad nueva? ¿Puede producirse una rebelión que no se nutra de necesidades materiales, sino que brote de la situación moral general de la economía? ¿O simplemente amenaza una división brutal y violenta, aunque en todo caso controlable, de la sociedad en lo relativo al reparto del trabajo escaso y a los privilegios de una nueva escasez?

HABERMAS: No se ha realizado el núcleo de aquellas esperanzas que en el movimiento obrero aparecían vinculadas con el concepto del socialismo. Pero esto sólo puede decirse una vez que, con el respeto debido, se ha levantado constancia de lo que se ha alcanzado históricamente. Por el mero hecho de que hoy se nos aparezcan con toda claridad las consecuencias negativas de un proceso de modernización indescriptiblemente brutal no debemos olvidar lo que hoy día se ha convertido en un lugar común, esto es, no solamente el nivel de vida de las masas, sino también los logros alcanzados en la condición de los ciudadanos de los Estados democráticos de derecho. Por lo demás, resulta asunto digno de atención filosófica el hecho de que nos acordemos de esta circunstancia cuando se encuentra en peligro. Me refiero a la peculiar ausencia de huellas de determinado tipo de progresos; tal falta de huellas no es que convierta al progreso en algo malo, sino en algo subjetivamente irreal. Las mejoras materiales —que son de una evidencia histórica concreta para aquellas generaciones que han experimentado el surgimiento económico de la posguerra— llevan, por así decirlo, el signo de la pérdida de memoria histórica sobre la frente. Los treinta días, de vacaciones anuales o el primer automóvil supusieron, en un principio, un incremento evidente en la libertad de movimientos y en la satisfacción personales y suponían objetivos por los que hemos realizado esfuerzos e, incluso, sacrificios. Pero una vez alcanzado cierto nivel de satisfacción éste borra las huellas, por así decirlo, de la historia de su surgimiento. Evidentemente, es preciso mantener el valor simbólico de determinados logros, de la verdadera emancipación de las constricciones de la naturaleza y de la sociedad, con el fin de liberarnos del destino de este olvido, de esta absorción en una

agitación indefinida y anónima, caracterizada por un mal presente. Las utopías son importantes y quizá todavía tengamos ocasión de hablar de ellas, pero igualmente importante es el recuerdo, el recuerdo activo, la anamnesis, aunque no se busque algo tan ambicioso como la solidaridad anamnética de Benjamin. Se precisa una forma simbólica de la representación para aquellas cosas por las que se ha luchado, para las que fue necesario un esfuerzo colectivo. Lo terrible en aquellos progresos materiales o, incluso político-jurídicos en pueblos que no han realizado revolución alguna es este desvanecimiento sin huellas del camino histórico. Es terrible tanto para el sufrimiento y el sacrificio pasados, que desaparecen sin ofrecer siquiera la posibilidad de un recuerdo expiatorio, como para la identidad de los nacidos posteriormente, que no pueden saber quiénes son si no tienen conciencia de la herencia que les ha correspondido.

RECK: La sociedad del trabajo ha configurado a éste fundamentalmente como un sistema técnico. Así desaparece la solidaridad obtenida a partir de las experiencias comunes que se realiza en otros ámbitos, organizados de modo análogo a la técnica (por ejemplo, el consumo, los medios de comunicación social). Y, sin embargo, seguimos explicando el problema del progreso bien a través de las tensiones propias de la técnica o a través de unos controles defectuosos, con lo que la técnica aparece como una fuerza neutral que bastaría con que se aplicara de modo racional para que tuviera efectos liberadores. Lo que dice usted apunta a un campo aún por investigar y que funciona de modo inconsciente: que el progreso se impone siempre mediante una expiación del recuerdo y se consolida a través de ella. Por lo tanto, en este sentido no cabe una técnica «neutral».

HABERMAS: Sí, la expiación del recuerdo es una buena expresión. En la hoja de preguntas que me envió usted, hablaba del «déficit de imágenes felices» y afirmaba: «desde un punto de vista iconográfico, las imágenes felices del trabajo no se encuentran en el ámbito industrial, sino únicamente, como siempre, en la esfera artesanal y familiar». Quizá sea ésta una clave de la expiación del recuerdo que caracteriza en realidad a la sociedad industrial. En el trabajo industrial late el telos de su propia abolición. Si va usted a una sala de montaje de hoy, en una fábrica de las que producen aparatos de televisión, verá usted que en esa rama de la producción, muy automatizada, los pocos puestos de trabajo que todavía

están cubiertos con mano de obra (femenina) están en extinción, son los residuos de un proceso tormentoso de racionalización técnica. Y también puede usted identificar los puestos de trabajo que, a la vuelta de pocos años, ya no podrán desempeñarse con trabajo humano. Allí donde los movimientos corporales del organismo humano se convierten en accesorio de maquinarias dirigidas electrónicamente, los procesos del trabajo se enfrentan ya por anticipado al hecho de que desaparecerán sin dejar huella. Quizá ya con la primera división manufacturera de los procesos de trabajo haya entrado el trabajo humano en este aspecto de la autoaniquilación. Es posible que esta relación objetiva se manifieste de modo eficaz a la conciencia una vez que no sólo los congresos de sociólogos, sino también los medios de comunicación social, se ocupen del hecho que Dahrendorf ha calificado con la acertada fórmula de que el trabajo desaparece de la sociedad del trabajo. En el último congreso de Sociología, en Bamberg, Claus Offe se ha ocupado de esta cuestión. Offe ha mostrado de forma convincente que el trabajo, la producción y el mercado cada vez caracterizan menos a la estructura de la sociedad.

RECK: ¿Está perdiendo su fuerza estructuradora la esfera productiva y del trabajo? ¿Puede hablarse de que el trabajo, considerado individual y colectivamente, haya perdido su importancia central, a pesar del hecho aún fundamental de que la mayoría de la población sigue dependiendo de las relaciones del mercado?

HABERMAS: Cuando se contesta afirmativamente a estas preguntas, como hace Offe, se producen consecuencias para la teoría social que, desde Marx, se ha centrado en conceptos como la praxis y el trabajo. Por ello he recomendado que utilicemos el concepto de la acción comunicativa como una clave para la construcción de teorías a fin de que entendamos mejor las estructuras del mundo vital, dotadas de sentido propio, y en especial la amenaza que sufre tal mundo vital debido a los imperativos burocráticos y económicos, amenaza que surge del hecho de que cada vez mayor cantidad de relaciones, servicios y vidas personales se convierten en objetos de la administración o en mercancías. Incluso aquellos elementos que antaño fueran ensalzados por los griegos a la categoría de elementos sustanciales de la naturaleza, como el agua, la tierra, el aire, el sol y la sombra, se *venden* en porciones a los turistas.

»El fin de la sociedad del trabajo, si puedo servirme de tal

expresión, plantea problemas que aún no se han analizado bien. Pero es evidente que se experimentarán como problemas.

»Ya he mencionado el *primer problema*. Dos colegas, el señor Esser y el señor Fach, han subrayado una evolución por la que la República Federal se encuentra en el camino hacia una sociedad «dividida», con un núcleo productivo de personas ocupadas y una masa creciente de marginados en subculturas y *ghettos*, abandonados y escasamente por encima de la línea de subsistencia. La cuestión decisiva durante los próximos años será ver si este asunto prosigue oculto a la discusión pública o si se convierte en objeto de controversias políticas y, en este segundo supuesto, qué parte consigue imponerse: el egoísmo interesado de una mayoría que defiende su posición social con uñas y dientes (y ya hemos tenido una primera prueba con la lucha por el mantenimiento del sistema escolar triple en la República Federal o la protesta de los médicos en París) o la solidaridad de aquellos que están dentro con quienes están fuera. Ello dependerá en muy buena medida de si los sindicatos adoptan una *closed shop policy*, según el modelo estadounidense, o si enlazan su actividad con la tradición de solidaridad del movimiento obrero. También aquí es posible que la cultura política sea más importante que la economía política. ¿Se obstinará nuestra sociedad en el conservadurismo estructural y mantendrá, como dice André Gorz, una «no-clase de no-trabajadores» que, como decía Marx, a su vez, «se sienten a gusto en la alienación»? Es posible también que la sociedad competitiva y el capitalismo, con la libre concurrencia, el principio del rendimiento, el de la autoafirmación, hayan cumplido su misión histórica, esto es, hayan originado un conjunto de fuerzas productivas que hace mucho tiempo que han superado las fantasías utópicas de los siglos pasados.

»Sin duda todo ello depende de cómo se analicen estas cuestiones. Por lo tanto, el *segundo problema* es de carácter teórico. Cabe preguntarse también si, en las sociedades industriales, el potencial de desarrollo de la sociedad del trabajo se ha agotado, en el sentido de que se ha alcanzado un límite absoluto en el proceso secular de transformación de ámbitos cada vez mayores de actividad en relaciones de producción organizadas y valoradas en términos monetarios. Resulta curioso que todavía quedan esferas en las que no ha penetrado el capitalismo: por ejemplo, la profesionalización de las ma-

dres o de las amas de casa podría monetarizar la amplísima esfera del trabajo educativo y del hogar. No obstante, cada vez tenemos más clara impresión de que el mecanismo del mercado de trabajo fracasa ante la necesidad social de cierto tipo de actividades. En la actualidad, por ejemplo, no es que tengamos escasez de profesores, ni tampoco excesivo número de ellos, lo que tenemos es escasez de profesores pagados que puedan hacer el trabajo que quieran hacer y que sea necesario. Esta situación puede variar rápidamente en el curso de la evolución demográfica; pero el problema subsiste. La demanda de trabajo socialmente necesario parece concentrarse en ámbitos que no conocen ya las actividades según el modelo del trabajo industrial, sino que exigen un trato comunicativo con las personas; por otro lado, la demanda se traslada a ámbitos de actividad que no se ajustan a la forma organizativa de las empresas industriales y administrativas.

»Piénsese en las tareas sociales y educativas y también en las políticas, que no pueden traducirse en relaciones formales de ocupación, porque no generan beneficio alguno, pero que tampoco deben organizarse como servicios porque ello todavía sometería más el mundo vital al poder de los expertos. Por ejemplo, acostumbramos a hablar de «trabajo de relaciones» y de «trabajo político»: piense usted en los procesos de formulación de la voluntad, intensivos y prolongados, que serían necesarios en las comunidades de vecinos, en los barrios, en los municipios, para ordenar de tal forma la convivencia de distintas generaciones que neutralicen los efectos negativos de la estructura de las familias nucleares de cuyas ventajas no queremos prescindir, esto es, por lo que se refiere a los ancianos, los niños, los incapacitados, los enfermos, las personas solas, etc. Lo digo al margen de todo sentimentalismo: dudo de que el mecanismo del mercado sea adecuado para identificar la demanda real de trabajo y para satisfacerla dentro del marco de las formas del trabajo socialmente reconocido.

»El trabajo que ha venido siendo productivo hasta ahora en un sentido capitalista está también en contradicción no solamente con su reconocimiento social, sino también con el valor de las actividades sociales, que ya no se ajustan a las formas actuales de reconocimiento y valoración.

»Esto se relaciona con el *tercer problema*, el del cambio de valoración de las actividades. Aumenta el llamado tiempo libre, no solo semanalmente, sino también a lo largo de la vida

de las personas y, a pesar de todo, los ámbitos vitales no comprendidos en la ocupación formal se siguen definiendo de modo negativo (como se prueba por la propia expresión de «tiempo sin trabajo», *arbeitsfreie Zeit*) y privado en relación con una esfera del trabajo cada vez más obsoleta. ¿Cómo es posible transformar los fundamentos de la sociedad de forma que se produzca un cambio de importancia y no solamente desde una perspectiva de la totalidad social, sino también desde la de las historias vitales del individuo? Como señala Offe, se considera trabajo especialmente aquello que produce beneficio empresarial, tiene que ver con la transformación de las cosas y puede encasillarse en procesos abstractos de trabajo. Frente a ello, convendría considerar aquel tipo de «trabajos» en los que podrían adoptar formas significativas esas energías poco visibles, pero considerables que hoy se manifiestan, por ejemplo, en un grupo feminista o en una agrupación socialdemócrata donde, con toda la buena voluntad del mundo, se procura calmarlas, esto es, canalizarlas al tiempo que neutralizarlas.

RECK: Por lo tanto, serían precisas otras formas cualitativamente distintas de distribución, otro fundamento para el reconocimiento social de actividades necesarias y abandonadas. ¿Qué significa hoy el «socialismo» si su estrategia ya no puede asentarse sobre la producción, como era antaño necesario?

HABERMAS: Tengo la impresión de que, en comparación con las necesidades y capacidades reales, ya no funcionan los mecanismos de asignación para el reparto del trabajo socialmente reconocido. Tampoco tengo respuestas que puedan manejarse como recetas. Creo únicamente que, en las condiciones actuales, sólo podremos alcanzar una concepción más clara del socialismo cuando reflexionemos acerca de estas cuestiones. El socialismo implica un intento quizá erróneo y necesitado de autocorrecciones, de hacer un esfuerzo colectivo por aminorar, cuando menos, el sufrimiento identificable como tal, la injusticia también identificada como tal, las represiones evitables; es decir, un intento por resolver desde cierta perspectiva unos problemas que se plantean contínuamente y que hay que resolver de todas formas. Esta perspectiva puede designarse fácilmente de modo abstracto: esto es, detener la destrucción de formas vitales solidarias y la creación de nuevas formas de convivencia solidaria, esto es, formas vitales con posibilidades de expresión suficientes, con un margen de juego para orientaciones práctico-morales, esto es, formas

vitales que ofrecen un contexto en el que sea posible desarrollar la propia identidad y la de los demás sin problemas y sin perjuicios. Es ésta una perspectiva que ha surgido de la autocrítica de la forma vital hoy dominante e impuesta con el proceso de modernización capitalista.

»Por todo esto, el socialismo significa, ante todo, saber lo que no se quiere, aquello de lo que tratamos de liberarnos, esto es, de una forma de vida en la que todas las cuestiones vitales se definen una y otra vez hasta que se ajustan en el modelo del trabajo abstracto de carácter industrial, orientado por el afán de lucro, burocrático y fundamentado en la dominación. Esto es fácil de decir; más difíciles son los análisis concretos con los cuales podemos convencernos a nosotros mismos y a otros de las posibilidades de evolución en un sentido distinto.

RECK: Cuando menos, hay una larga tradición de decisiones de evolución muy distintas: las utopías. Pero precisamente el socialismo —especialmente el posterior a Marx y al que se defendía como socialismo científico— tiene una relación falsa y negativa con lo utópico. Finalmente, el desarrollo técnico y la actual evolución de las fuerzas productivas han superado las previsiones utópicas. Incluso un Herbert Marcuse ha señalado al respecto un «final de la utopía». En ambos lados de esta actitud, la visión de la utopía se caracteriza por una especie de iconoclastia. Recientemente, sin embargo, comienza a hablarse cada vez más —y desde una irritante pluralidad de ámbitos— de la necesidad de orientaciones utópicas y se reclama una corrección por medio de una reforma utópica, una corrección de la que, en todo caso, no se sabe si admite una posibilidad de comprobación empírica. ¿Qué función tienen hoy los proyectos utópicos?

HABERMAS: Las utopías tienen una función práctica en la medida en que penetran como orientaciones en los movimientos sociales. Por ejemplo, Bloch emplea la fórmula del «andar erguido» *(aufrechten Gang)* desde la perspectiva de un utopista. La sociedad tiene que ser de tal forma que todos puedan caminar erguidos, incluso los miserables y los ofendidos, los desposeídos y los humillados. En este contexto, el empleo utópico de una imagen sirve para introducir un concepto preciso, el de la dignidad humana. La dignidad fue una categoría feudal. «La dignidad» consistía en tener una posición dentro de un orden jerárquico y ostentar el comportamiento adecuado a él: en este sentido medieval, el Papa, por

ejemplo, tiene dignidad. Visto de este modo, resultaba posible calificar de «indigno» el espectáculo de un domador itinerante.

»Frente a todo ello, el concepto de la dignidad humana se ha elaborado de modo abstracto en el iusnaturalismo racionalista y en toda la moderna filosofía. Todos han de ser protegidos en su autonomía indiscutible, en su integridad física y espiritual. Este concepto universalista es el que se deriva de la metáfora del andar erguido, a través de un refinamiento conceptual. Es un ejemplo de la función crítica que cumplen las imágenes prometedoras en los contextos teóricos. Prometedor quiere decir que la dignidad ha de traspasarse desde un mundo feudal, en el que solamente les va bien a los dignatarios, a un mundo burgués y socialista, en el que también los desposeídos y humillados puedan caminar erguidos: aquí y no en un futuro.

RECK: Bloch decía siempre que la utopía tiene «mala prensa». Hoy nos encontramos en realidad con un uso inflacionista de la palabra.

HABERMAS: ...entre otros, a causa del propio Bloch...

RECK: ...que no se ha hecho más aceptable desde un punto de vista conceptual pero que, aparentemente, se contrapone a un nuevo estado de espíritu. Por ejemplo, el estado de espíritu de lo que usted ha llamado el agostamiento de las tradiciones del mundo vital y de la comunicación. Por otro lado, resulta manifiesto que la aspiración utópica se expresa de modo capcioso. La utopía funciona como una especie de derecho privado a la proyección de mundos de ensueño que postulan nada menos que una totalidad ilimitada. Tal cosa contradice el potencial crítico y, por lo tanto, autocrítico, del pensamiento utópico.

HABERMAS: En momentos históricos determinados en los que reconocemos en verdad un movimiento social o luchas políticas concretas, vemos también que no estamos combatiendo por abstracciones, a pesar de los tres grandes e inalienables objetivos de la Revolución Francesa. No se lucha *por* abstracciones, sino que se lucha *con* imágenes. Banderas, símbolos e imágenes, el discurso retórico, el discurso analógico, el discurso de inspiración utópica, el discurso en el que se hacen manifiestos los objetivos concretos, todo ello son partes componentes necesarias de movimientos que algún tipo de influencia ejercen en la historia. Todo lo demás es reelaboración y estancamiento.

»Pero tampoco en el pensamiento conceptual, ni siquiera en los ámbitos de la filosofía, de las ciencias sociales y humanas e, incluso de la física, mantiene el lenguaje teórico su autonomía frente a los elementos figurativos, metafóricos e, incluso, míticos. No hay una lengua exclusivamente conceptual. Tal es el núcleo mítico del discurso científico; pero en este caso la imagen aparece conceptualmente dominada. Un filósofo de la utopía, como Bloch, puede entonces convencernos de que sea necesario un ir y venir entre el discurso teórico, en el que se pretende mantener un criterio discursivo estricto simplemente porque se trata de resolver problemas, y la recepción de un lenguaje sólido de la vida cotidiana y, en todo caso, enraizado en el mundo de las experiencias de dicha vida cotidiana.

RECK: Siempre que el pensamiento constructor de utopías apunta a interpretaciones totalizadoras, queda la sospecha crítica de que esa totalidad esconde carencias y consecuencias inadmisibles. ¿Acaso no se vuelve contra las mismas utopías esta crítica cuando se hace en favor de la emancipación?

HABERMAS: Tal cosa está bien vista, en mi opinión. Las utopías suelen ser formas vitales coloridas. Es decir, son proyectos de totalidades. Lo cual no puede digerirse teóricamente. No creo que haya utopías fundamentadas teóricamente. Cuando se proyectan y sugieren en su concreción totalidades, formas vitales completas, historias vitales completas, esferas vitales completas y se sugiere que se realicen políticamente de forma inmediata, se manifiestan con facilidad las consecuencias que señalan nuestros amigos neoconservadores. Esta es una de las razones por las que el socialismo ha practicado cierta abstinencia a la hora de pergeñar formas vitales concretas. En este sentido debe hablarse de socialismo únicamente cuando, en cada situación histórica concreta, se trata de enunciar las condiciones necesarias que han de darse *para* que puedan surgir formas vitales emancipadas, sean éstas las que sean. Las totalidades se manifiestan siempre en plural y ese pluralismo es el que la teoría no puede asimilar.

RECK: ¿Sería suficiente una idea de la utopía que se orientase a un sistema de representaciones vitales por medio de proyectos libres, a una especie de Estado mínimo que sirva para que las personas realicen sus utopías propias y se pongan de acuerdo con otros sobre formas vitales renovadas?

HABERMAS: Ésas son ideas liberales que tienen una digna historia tras de sí. Quisiera retener un elemento de esa tradi-

ción. Es preciso garantizar la mayor cantidad posible de igualdad jurídica con el fin de posibilitar, al mismo tiempo, la mayor cantidad posible de individualismo, esto es, de marco de actuación para la configuración personal de la propia vida. No es posible, sin embargo, olvidar la crítica que, desde Hegel, ha venido haciéndose a estas construcciones jurídicas individualistas. La libertad, incluso la libertad personal y, sobre todo, la libertad de sufragio, únicamente puede pensarse en conexión interna con una red de relaciones interpersonales, esto es, en correspondencia con las estructuras comunicativas de una comunidad que asegure que la libertad de unos no se produce a costa de la libertad de otros. Resulta interesante que para ello no sea suficiente el derecho abstracto. Es necesario tomarse la molestia de analizar las condiciones de la libertad colectiva, que anulan la peligrosidad y el potencial darwinista amenazador de la libertad individual.

»El individuo no puede ser libre en tanto no son todos libres y no todos pueden ser libres como no lo sean en comunidad. Esta última propuesta es la que se echa de menos en las tradiciones empírico-individualistas.

III. OTOÑO DE 1983 O LA NEUTRALIZACIÓN MORAL DEL DERECHO

Durante todo el año de 1983 se ha venido hablando de confrontaciones violentas que, felizmente, sin embargo, no se han producido. En estos debates tanto los gobernantes como sus partidarios han manifestado una concepción jurídica autoritaria que carece de sensibilidad frente a los motivos y manifestaciones de la desobediencia civil. Idéntica mentalidad parece alentar en muchos de los juicios pronunciados dentro del año y que se recogen en un informe de la revista *Zeit* de 30 de noviembre de 1984 bajo el título de «Venganza del Estado de derecho». Me he ocupado de este asunto antes y después de las grandes manifestaciones de octubre, esto es, con motivo de una reunión del foro cultural del SPD, en septiembre de 1983, y en una contribución para el primer número del *Merkur* de enero de 1984, que aparece con su nuevo editor, Karl Heinz Bohrer.

La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho

El principal dúo bávaro del Gobierno Federal, compuesto por los señores Zimmermann y Spranger, canta el estribillo que hace meses que viene repitiéndole el FAZ *(Frankfurter Allgemeine Zeitung)*: «La resistencia no violenta *es* violencia.» Por otro lado, el ministro de Justicia depende en tal medida del del Interior —el liberalismo de los antiguos Demócratas Libres se encuentra acosado— que estas propuestas sólo pueden dar lugar a tautologías: la desobediencia civil no violenta también es ilegal. Los partidarios de un endurecimiento de la regulación penal del derecho de manifestación durante el debate de los últimos meses han mostrado una tendencia a ampliar el concepto jurídico de violencia por encima de los actos violentos concretos a formas no convencionales de formulación de la voluntad política.

La psicología nos enseña que estamos obligados a pensar en forma de alternativas y, como suele suceder, el pensamiento forzado se escuda también aquí tras fórmulas jurídicas. La única alternativa posible es la que se da entre el alborotador, el agitador, el que recurre a la violencia criminal, por un lado y, por el otro, el manifestante pacífico, un ciudadano que acude a las urnas por deber y costumbre, que quizá asiste a las reuniones de su partido y, ocasionalmente, participa en un acto colectivo, ya sea el primero de mayo o el 20 de julio. Desde la perspectiva de una autoridad, que ha de velar por el mantenimiento del orden y la tranquilidad, la construcción de la voluntad democrática del supuesto soberano muestra una apariencia pálida, atemorizada y sin garra. Por razones de orden público, las manifestaciones deberían celebrarse en salas cerradas y, en todo caso, no desviarse en modo alguno de la imagen habitual del desfile ordenado de ciudadanos adultos y correctamente vestidos, con una alocución al cierre del acto ante el Ayuntamiento. Este pensamiento trata de encontrar seguridad en la falsa univocidad de dicotomías impuestas por la fuerza. La imagen del manifestante pacífico, «perturbador del orden público que no se retira a su casa a toda velocidad tras la primera invitación de la policía y que, al

mismo tiempo, no puede demostrar haber contribuido de modo concreto a «pacificar la situación» es un típico producto de esta forma de pensar.

El cambio en el escenario de la protesta

En verdad, el escenario de la protesta en la República Federal ha cambiado desde las marchas de Pascua de los primeros años sesenta. Hay que recordar las protestas estudiantiles, cuya chispa, original de Berlín, prendió luego en otras universidades de Alemania Occidental, cuando un policía mató de un disparo a Benno Ohnesorg sin razón aparente. Las nuevas formas de aquel movimiento de protesta, a menudo llenas de fantasía, y a veces violentas, se inspiraban en los modelos norteamericanos, en especial en aquel acto ejemplar de desobediencia civil en Ann Arbor cuando 39 estudiantes de la Universidad de Michigan ocuparon el 15 de octubre de 1965 la oficina de reclutamiento local como protesta contra la intervención militar estadounidense en Vietnam y hubo que sacarlos dos horas después del cierre. El proceso subsiguiente abrió un debate muy vivo, que tuvo una publicidad mundial.[1] Aún más claro —y más teñido de emociones— es el recuerdo de las acciones clandestinas terroristas de la RAF *(Rote Armee Fraktion)* que pusieron en claro con gran rapidez las diferencias entre actos criminales y desobediencia civil, incluso en las cabezas de aquellos en quienes, a pesar de intensos debates internos, tales conceptos seguían siendo muy difusos.

Desde la segunda mitad de los años setenta ha venido formándose un nuevo movimiento de protesta, con otra composición, con una gama ideológica más compleja, con nuevos objetivos y con nuevas y variadas formas de manifestación de la voluntad. Los ejemplos son las manifestaciones gigantes de Bonn, que consiguieron imponer a toda una ciudad el ritmo y la vida de una acción de masas expresivamente articulada y subcultural; el asalto generalizado a un campo de energía nuclear acotado por la policía, como en Brokdorf; la resonante manifestación contra el espectáculo de unas grandes maniobras militares previamente ensayadas en público, como en Bonn o en Bremen; el bloqueo transitorio de trabajos de construcción y la ocupación de tales construcciones, como en Wyhl; la antialdea atómica en Grohnde, la aldea protegida en la autopista del Oeste, que contraponía una forma de vida alternativa a los grandes proyectos planteados; por último, las ocupaciones de casas en Kreuzberg y en otras partes, que pusieron de manifiesto ante amplios sectores de la opinión pública el escándalo de una especulación sin escrúpulos con edificaciones antiguas, muy codiciadas y dignas de conservación. Todas estas acciones tienen en común el hecho de que parte de iniciativas de base constituidas de modo espontáneo, compuestas de modo heterogéneo, muy amplias de contenido y descentralizadas en cuanto a la forma de actuar. Esta amalgama de movimientos pacifistas, ecologistas y feministas no es algo que pueda uno prohibir como si fuera un partido.

Ahora se han anunciado para los meses de otoño manifestaciones decisivas y muy variadas contra la anunciada instalación de cohetes de crucero y Pershing II, entre otras, bloqueos, cadenas humanas para obstaculizar la circulación, sentadas y otras expresiones de la desobediencia civil. Ya circula la consigna de «otoño caliente», que caldea los ánimos por adelantado. La prensa informa sobre estos planes como si fueran los preparativos de guerra de un agresor que amenazase la seguridad nacional. Las noticias sobre los lugares de los actos de protesta se tratan como si fueran informaciones de los servicios secretos sobre movimientos de tropas enemigas. Los campos de paz se consideran como nidos de guerrilleros. Y en los estados mayores de la policía se hacen planes dignos de un cuartel general en escenarios ya conocidos de antemano. Cada altercado nuevo que, como en el caso de Krefeld, resulta ser consecuencia secundaria de manifestaciones por otro lado tranquilas, fortalece en la opinión pública el fatal convencimiento de que es el movimiento pacifista el que ofrece un nuevo objetivo al aparato de control e intervención del Estado, construido y provisto en el curso de la lucha contra el terrorismo. Surge así una perspectiva que confunde los delitos cometidos por pequeños grupos móviles de choque, compuestos por gamberros, con las acciones de la desobediencia civil, moralmente fundamentadas. Desde ese punto de vista estrecho no es posible tomar en consideración en las formas de protesta que hoy se practican y se prevén para el futuro precisamente aquel elemento que caracteriza a los nuevos movimientos sociales. Como puede probarse con la comparación con el movimiento estudiantil, el movimiento de protesta ac-

1. C. COHEN, «Law, Speech and Disobedience», en H. A. Bedau (comp.), *Civil Disobedience*, Nueva York, 1969, págs. 165 y sigs.

tual proporciona por vez primera la oportunidad de hacer comprensible también en Alemania la desobediencia civil como un elemento de una cultura política madura. Todo Estado democrático de derecho que está seguro de sí mismo, considera que la desobediencia civil es una parte componente normal de su cultura política, precisamente porque es necesaria.

En la experiencia que yo tuve durante los años de la revolución estudiantil la conciencia de muchos actores estaba inspirada en falsos modelos revolucionarios. En todo caso, faltaba la identificación con los fundamentos constitucionales de una república democrática, que es necesaria para comprender una acción de protesta en su carácter exclusivamente simbólico, incluso cuando traspasa los límites de lo que es jurídicamente lícito. En aquellos años, algunos dirigentes estudiantiles se convirtieron en los tácticos de una pseudorrevolución porque querían mantener en la ambigüedad, entre la protesta y la acción combativa, a su capacidad de resistencia política. Esta falta de claridad no afecta hoy al movimiento pacifista. De las manifestaciones que yo conozco se sigue algo más que un mero reconocimiento táctico de la no violencia, esto es, la convicción de que las acciones de protesta sólo pueden tener carácter simbólico, incluso cuando suponen rupturas calculadas de las normas y que únicamente pueden llevarse a cabo con la intención de apelar a la capacidad de razonar y al sentido de la justicia de la mayoría.[2] Nadie incurre hoy en la ilusión de creer que se puede evitar el despliegue de cohetes —si es que aún se puede— por un procedimiento distinto al de conseguir ganar y movilizar a la masa de la población alemana para que se oponga por razones políticas y morales a una decisión que tiene una gran importancia en sus vidas. Únicamente una amenaza de pérdida de legitimidad puede obligar al Gobierno a cambiar de parecer.

Ciertamente, se está hablando de *resistencia* no violenta si bien los portavoces del movimiento, cuando menos, debieran saber que hoy, desde luego, no se dan las condiciones que prevé el artículo 20, apartado 4 de la Ley Fundamental a fin de autorizar el ejercicio del derecho constitucional de resistencia. Pero ¿es posible vincular un movimiento social a un uso lingüístico jurídicamente fundamentado? ¿Es posible «expropiarlo terminológicamente», como dice Günter Frankenberg? Según el uso lingüístico habitual, la expresión de «resistencia» caracteriza la urgencia del acto de la protesta. El término no se emplea ni siquiera metafóricamente cuando designa manifestaciones de la desobediencia civil, esto es, de actos que formalmente son ilegales, pero que se realizan invocando los fundamentos legitimatorios generalmente compartidos de nuestro ordenamiento de Estado democrático de derecho. Quien protesta de esta forma se encuentra en una situación en la que, en una cuestión de conciencia, sólo le quedan medios drásticos cargados de consecuencias personales si pretende incitar a un nuevo debate o a una nueva formulación de la voluntad acerca de una norma en vigor o una política con eficacia jurídica así como para dar el impulso inicial a una posible revisión de la opinión mayoritaria. Quien se decide a poner en práctica la desobediencia civil a la vista de las consecuencias de una norma reputada ilegítima no se dará por contento con el hecho de que se hayan de agotar todas las posibilidades de revisión de la norma previstas institucionalmente. ¿Por qué no es posible designar como resistencia a la acción de aquel que, por estos motivos, acepta el riesgo de una persecución penal?

La teoría de la justicia de John Rawls

A partir de esta motivación se pueden deducir las determinaciones más importantes de la desobediencia civil en el Estado democrático de derecho. El filósofo moral estadounidense, John Rawls, en su conocida *Teoría de la justicia*, propone la siguiente definición: la desobediencia civil se manifiesta en «un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno».[3] Rawls menciona tres condiciones que han de cumplirse para que se dé una desobediencia civil justificada: la protesta debe dirigirse contra casos muy concretos de injusticia manifiesta; es necesario que se hayan agotado las posibilidades de acción legal correspondiente al caso y las actividades de desobediencia no pueden alcanzar dimensiones que pongan en peligro el funcionamien-

2. Últimamente W. D. NARR, «Zwölf Thesen zur Gewalt», en R. Steinweg (comp.), *Faszination der Gewalt*, Frankfurt/m, 1983, págs. 30 y sigs.

3. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. 405. La cita es de la traductora mexicana de Rawls, María Dolores González.

to del orden constitucional. La teoría de Rawls también está sometida a vivo debate entre los juristas alemanes.[4]

Son irrebatibles las determinaciones fundamentales que se derivan del objetivo de la apelación a la capacidad de raciocinio y sentido de la justicia de una mayoría de ciudadanos. La desobediencia civil es una protesta moralmente *fundamentada* en cuyo origen no tienen por qué encontrarse tan sólo convicciones sobre creencias privadas o intereses propios; se trata de un acto *público* que, por regla general, es anunciado de antemano y cuya ejecución es conocida y calculada por la policía; incluye un *propósito de violación* de normas jurídicas concretas, sin poner en cuestión la obediencia frente al ordenamiento jurídico en su conjunto; requiere la disposición de *admitir las consecuencias* que acarrea la violación de la norma jurídica; la violación de la norma, que es la manifestación de la desobediencia civil, tiene exclusivamente un *carácter simbólico*: aquí es donde reside el límite de los medios *no violentos* de protesta. Günter Frankenberg trata de determinar el principio de la no violencia del modo siguiente: es civil la violación de una norma que no carece de relación con el objetivo de la protesta en cuestión y que garantiza en especial la integridad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes. Según Dreier, la no violencia no excluye siempre elementos de coacción y es compatible con «la presión psíquica y la restricción de la libertad de movimientos de terceros».[5]

El debate sobre una determinación precisa del concepto de violencia, sin embargo, no debe desviar de la auténtica provocación que supone la teoría de Rawls. Quien repase en nuestros días el contenido de las declaraciones de prensa del Gobierno y los partidos, los debates televisados o los artículos de fondo y eche mano de la opinión dominante entre los juristas no podrá engañarse acerca de la mentalidad imperante de «la ley es la ley». El dogma del poder del Estado se mantiene sobre sólida base. Quien quebranta leyes apelando a su

4. R. Dreier, «Widerstandrecht im Rechtsstaat», en *Festschrift H. U. Scupin*, Berlín, 1983, págs. 573 y sigs. G. Frankenberg, «Ziviler Ungerhorsam und rechtsstaatliche Demokratie», en *Juristenzeitung*, año 39, marzo de 1984, págs. 266 y sigs. Este artículo me ha resultado mucho más sugestivo de lo que puedo exponer aquí. Cf. también G. Frankenberg, *Der neue Ungehorsam*, en «Süddeutsche Zeitung» del 1/2 de octubre de 1983.

5. Dreier, Widerstandsrecht (vid. nota 4), pág. 587.

conciencia, recaba para sí derechos que nuestro Estado democrático de derecho no puede reconocerle a nadie si quiere salvaguardar la seguridad y la libertad de todos los ciudadanos. Quien practica la desobediencia civil en el Estado de derecho juega con la seguridad jurídica, uno de los supremos y más vulnerables logros culturales, ya que, como dice Geissler, «suspende el hacha sobre la democracia».

Frente a ello, Rawls afirma que la desobediencia civil, precisamente, es piedra de toque de una comprensión adecuada de los fundamentos morales de la democracia; añadimos nosotros: en relación con la República Federal; una piedra de toque para el estadio de madurez de la primera república democrática sobre suelo alemán que tiene el apoyo de todas las capas sociales: «El problema de la desobediencia civil, tal y como lo interpretaré, se produce sólo en un Estado democrático más o menos justo. Para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la Constitución, el problema es el de un conflicto de deberes. ¿En qué punto cesa de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos adoptados por tal mayoría) a la vista del derecho a defender las propias libertades y del deber de oponernos a la injusticia? Este problema implica la cuestión de la naturaleza y límites de la regla de mayorías.»[6] ¿Por qué habría de estar justificada la desobediencia civil en el Estado democrático de derecho y precisamente en esta forma de Estado?

Quisiera dar a esta pregunta una respuesta iusfilosófica en lugar de una jurídico-positiva y sin saber con exactitud en qué medida coincide con la de Rawls. El problema de lo que se trata aquí únicamente puede surgir cuando partimos del supuesto de que el Estado constitucional moderno necesita de una justificación moral y, al mismo tiempo, es capaz de ella. Parto de la pretensión de legitimidad insólitamente elevada del Estado de derecho, quien requiere de sus ciudadanos la aceptación del ordenamiento jurídico no por temor a la pena, sino por libre voluntad. La obediencia a la ley tiene que darse de un reconocimiento reflexivo y, por lo tanto voluntario, de aquella aspiración normativa a la justicia que late en todo ordenamiento jurídico. Habitualmente, este reconocimiento se fundamenta en el hecho de que la ley es debatida, aprobada y promulgada por los órganos constitucionalmente compe-

6. Rawls, *op. cit.*, pág. 404.

tentes. De esta forma, la ley alcanza vigencia positiva y determina el comportamiento lícito en su ámbito de aplicación. Llamamos a esta legitimación procedimental. La propuesta no da contestación alguna a la cuestión de por qué haya de ser legítimo en su conjunto el procedimiento legitimador, por qué haya de serlo la actividad regular de los órganos constitucionales o por qué, en última instancia, la totalidad del ordenamiento jurídico. La remisión a la producción legal de las normas con vigencia positiva no es aquí de mayor ayuda. La Constitución ha de justificarse en virtud de unos principios cuya validez no puede depender de que el derecho positivo coincida con ella o no. Por este motivo, el Estado constitucional moderno sólo puede esperar la obediencia de sus ciudadanos a la ley si, y en la medida en que, se apoya sobre principios dignos de reconocimiento a cuya luz, pues, pueda justificarse como legítimo lo que es legal o, en su caso, pueda comprobarse como ilegítimo.

Quien pretenda distinguir con intención normativa entre la legalidad y la legitimidad, tendrá que atreverse a señalar aquellos principios constitucionales legitimadores que son valiosos en sí mismos y *merecen* reconocimiento. ¿Cómo pueden, no obstante, justificarse estas normas fundamentales, por ejemplo, los derechos fundamentales, la seguridad jurídica, la soberanía popular, la igualdad ante la ley, el principio del Estado social? Para ello se ha elaborado una serie de propuestas en la tradición del iusracionalismo y de la ética kantiana. Todas ellas siguen la intuición de que únicamente pueden justificarse aquellas normas que expresan un interés susceptible de ser generalizado y que, en consecuencia, contaría con la aprobación voluntaria de todos los afectados. Por ello, esta aprobación aparece vinculada a un procedimiento de formación racional de la voluntad; por ello, también, esta forma de fundamentación excluye el recurso, hoy de moda, a un orden axiológico material experimentado históricamente. Sea cual sea nuestra actitud frente a estas teorías morales, el Estado democrático de derecho, al no fundamentar su legitimidad sobre la pura legalidad, no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino una cualificada. Así lo admite la Ley Fundamental en su artículo 1, apartado 2, con su *reconocimiento* de los derechos fundamentales inviolables e inalienables. Como ha sostenido Erhard Denninger, el carácter de este reconocimiento tiene que servir para manifestar que los derechos fundamentales también disfrutan de la validez supralegal de los principios constitucionales legitimadores.[7] Asimismo, la distinción que se establece en la Ley Fundamental (artículo 20, apartado 3) entre la «Ley» y el «Derecho» está relacionada con esta conclusión. Se han dicho muchas extravagancias acerca de la dualidad conceptual legalidad/legitimidad, lo que explica las reservas de gran cantidad de juristas. Frente a todo ello, en mi opinión, la idea del Estado de derecho incita a reflexionar de nuevo sobre la tensa relación que hay entre estos dos momentos que tienen una relación dialéctica.

El defensor de la legitimidad

En las instituciones del Estado democrático de derecho se materializa la desconfianza frente a la razón falible y la naturaleza corrompible del ser humano. Esta desconfianza es, incluso, superior a los controles y contrapesos que puedan institucionalizarse. Ya que ni la conservación del imperio de la ley ni la autoridad de la jurisprudencia científica ofrecen una protección automática ante el vaciamiento moral de un ordenamiento y una ciencia jurídicos formalmente intactos. Esta afirmación no requiere mayor explicación en el año del 50 aniversario del 30 de enero de 1933. El Estado de derecho que quiere mantenerse idéntico a sí mismo se encuentra ante una tarea paradójica. Tiene que proteger y mantener viva la desconfianza frente a una injusticia que pueda manifestarse en formas legales, si bien no cabe que tal desconfianza adopte una forma institucionalmente segura. Con esta idea de una desconfianza de sí mismo no institucionalizada, el Estado de derecho trasciende incluso el conjunto de sus propios ordenamientos positivos. Esta paradoja encuentra su solución en una cultura política que reconoce u otorga a las ciudadanas y ciudadanos la sensibilidad, la capacidad de raciocinio y la disposición a aceptar riesgos necesarios que son imprescindibles en situación de transición y de excepción para reconocer las violaciones legales de la legitimidad y, llegado el caso, para actuar ilegalmente por convicción moral.

La desobediencia civil sólo puede darse en ciertas circunstancias en un Estado de derecho que, en su conjunto, esté intacto. En este caso, el violador de la norma sólo puede adop-

7. E. Denninger, en *Alternativ-Kommentar zum Grundgesetz*, Darmstadt/Neuwied (en prensa).

tar la función plebiscitaria del ciudadano soberano que actúa de modo inmediato y directo dentro de los límites de un llamamiento a la mayoría. A diferencia del resistente, el ciudadano reconoce la legalidad democrática del orden imperante. La posibilidad de una desobediencia civil justificada solamente puede darse a los ojos del sujeto a partir de la circunstancia de que las normas legales de un Estado democrático de derecho pueden ser ilegítimas; e ilegítimas no sólo según las pautas de alguna moral privada, de un privilegio o de un acceso privilegiado a la verdad. Lo determinante son exclusivamente los principios morales evidentes para todos los que el Estado constitucional moderno fundamenta su esperanza de que los ciudadanos lo acepten libremente. No se trata del caso extremo de un orden injusto, sino de un caso normal que se producirá siempre ya que la realización de los más ambiciosos fundamentos constitucionales de contenido universalista es un proceso a largo plazo que no discurre históricamente de modo rectilíneo, sino que se caracteriza por errores, resistencias y derrotas. La historia europea de los derechos fundamentales, por ejemplo, puede entenderse como un proceso de aprendizaje colectivo de este tipo, interrumpido por derrotas.[8] ¿Quién se atreverá a afirmar que se hayan acabado tales procesos de aprendizaje? Incluso hoy día no debemos sentirnos como los felices herederos de dicho proceso. Visto desde esta perspectiva histórica, el Estado de derecho aparece en su conjunto no como una construcción acabada, sino como una empresa accidentada, irritante, encaminada a establecer o conservar, a renovar o ampliar un ordenamiento jurídico legítimo en circunstancias cambiantes. Como quiera que este proyecto está sin terminar, los órganos constitucionales participan en cierto modo de ese carácter irritante.

En primer lugar son los parados y los perjudicados los primeros en experimentar en propia carne la injusticia. Aquellos que sufren la injusticia en primer término no suelen tener abundancia de facultades o de oportunidades privilegiadas para hacer sentir su influencia, ya sea mediante la pertenencia al Parlamento, a los sindicatos o a los partidos, ya a través del acceso a los medios de comunicación, ya a través del potencial de amenaza de aquellos que pueden insinuar la realización de una huelga de inversiones durante una campaña electoral. Precisamente por estas razones, la presión plebiscitaria de la desobediencia civil suele ser a menudo la última oportunidad para corregir los errores en el proceso de la aplicación del derecho o para implantar innovaciones. El hecho de que en nuestro ordenamiento jurídico se cuente con muchos mecanismos de autocorrección, desde las tres sesiones de debate parlamentario para las propuestas legislativas hasta la vía judicial, viene a apoyar la tesis de que el Estado de derecho está frecuentemente precisado de revisión y no la otra de que deban excluirse otras posibilidades de revisión. También el iusteórico de Oxford Ronald Dworkin sitúa la desobediencia civil en este orden de cosas. Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia *prima facie* puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos, la violación civil de los preceptos son experimentos moralmente justificados, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni la creencia de sus ciudadanos en su legitimidad.[9] Cuando la Constitución representativa fracasa ante retos que afectan a los intereses de todos los ciudadanos, el pueblo puede resucitar los derechos originarios del soberano bajo la forma de los ciudadanos, incluso de los ciudadanos singulares. En última instancia, el Estado democrático de derecho depende de este defensor de la legitimidad.

Restricción por ambas partes

Por supuesto, también pueden equivocarse quienes toman sus convicciones morales no como un privilegio, sino como justificación exculpatoria de su desobediencia en casos concretos. Los locos de hoy no tienen por qué ser los héroes de mañana; muchos de ellos siguen siendo mañana los locos de ayer. La desobediencia civil se mueve en la penumbra de la historia contemporánea, lo cual hace que sea difícil para los coetáneos una valoración político-moral del acto. El caso claro de la resistencia activa es más fácil de enjuiciar y no solamente en retrospectiva. No es necesario distanciamiento

8. G. FRANKENBERG, U. RÖDEL, Von der, *Volkssouveranität zum Minderheitenschutz*, Frankfurt/m, 1984.

9. R. DWORKIN, «Civil Disobedience», en ibíd., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977, págs. 206 y sigs.; *cf.* también el trabajo que da título a la recopilación, págs. 184 y sigs. (Traducción española: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona.)

histórico alguno para ver en qué difieren la sentencia en el proceso de Stammhein de los fallos de un tribunal popular. La legitimidad de los actos de resistencia tampoco puede derivarse de la seriedad ética de los motivos. No fue la falta de conciencia lo que separó a Ulrike Meinhoff de Sophie Scholl y, con todo, era palpable que había un mundo de separación entre la rosa negra y la rosa blanca. Las situaciones de resistencia activa tienen un impacto incomparablemente mayor que el de la desobediencia civil.

Esta falta de univocidad obliga a los dos bandos. El que quebranta el precepto ha de comprobar escrupulosamente si su decisión a favor de medios espectaculares era proporcionada a la situación y no se deriva de un espíritu elitista o de un impulso narcisista, esto es, de una actitud arrogante. Por otro lado, el Estado ha de prescindir de juicios de carácter histórico y seguir mostrando respeto por aquellos que hoy actúan ilegalmente y que quizá mañana sigan padeciendo la injusticia. El Estado tiene que prescindir de la tentación de aplicar todo su potencial sancionador con tanta mayor razón cuanto que la desobediencia civil no pone en cuestión el conjunto del ordenamiento jurídico. Qué sucede en una cultura política en la que falta esta restricción por ambas partes se muestra en la manifestación del diputado Schwalba-Hoth, precipitada en cuanto a los presupuestos y los medios y todavía se observa con mayor claridad en la indecible palabrería que desató la sedicente «carnicería». Si, con independencia de la atávica condecoración del general, se ha dado algo sangriento en esta historia ello ha sido el griterío a favor de que se castigue el «horripilante atentado sangriento».[10]

Tales reacciones sin freno a un intento frustrado de desobediencia civil hacen temer lo peor. Así resulta comprensible el intento de algunos juristas críticos: legalizar un supuesto que no pueda reprimirse con ayuda del derecho positivo, como sucede con el derecho de resistencia recogido en la Ley Fundamental. Ciertamente, se han esgrimido buenos argumentos en favor de la legalización: unos pretenden juridificar la desobediencia civil por la vía de la interpretación radical del derecho de manifestación y de asociación; [11] los otros pretenden conseguir lo mismo sobre la base de fundamentaciones teórico-morales y teórico-jurídicas y su cristalización en fórmulas de justificación que sean jurídicamente aplicables.[12] En contra de la legalización de la desobediencia civil se argumenta la indeseable consecuencia de que se convierta en un comportamiento normalizado. Cuando desaparece todo riesgo personal se hace problemático el fundamento moral de la protesta de quien quebranta una norma; incluso su impacto como reclamo queda desvalorizado. La desobediencia civil tiene que moverse en el umbral incierto entre legalidad y legitimidad. Solamente en este caso se hace manifiesto que el Estado democrático de derecho, con sus principios de legitimación constitucional, trasciende a todas las configuraciones de su manifestación jurídico-positiva. Como quiera que, en última instancia, este Estado renuncia a exigir obediencia de sus ciudadanos por razones que no sean la de la convicción en la legitimidad del ordenamiento jurídico, la desobediencia civil pertenece al patrimonio irrenunciable de toda cultura política madura.

En los casos de desobediencia civil, Rawls y Dworkin consideran apropiada una penalización modificada. Las autoridades disponen de un campo de maniobra suficiente para saber si se ha de plantear la acusación, si se incoa el proceso principal, si es conveniente una condena y de qué gravedad haya de ser la pena correspondiente.[13] En todo caso, sin embargo, los tribunales han de admitir que la desobediencia civil no es un delito como los demás. El Estado democrático de derecho no se agota en su ordenamiento jurídico. En el caso excepcional del fracaso de la Constitución representativa pone su legalidad a disposición de aquellos que han de cuidar de su legitimidad. Decidir si se da o no esta situación, evidentemente, no es algo que pueda dejarse a las determinaciones de un

10. F. K. Fromme en el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» de 13 de agosto de 1983.

11. Th. Blanke, D. Sterzel, «Demonstrationsrecht und Demonstrationsfreiheit in der BRD», en Comité en pro de los Derechos fundamentales y la democracia (comp.), *Demonstrationsrecht und gewaltfreier Widerstand*, Sensbachthal, págs. 71 y sigs.

12. Dreier, *Widerstandsrecht* (vid. nota 4), pág. 593: «Quien por sí mismo o en compañía de otros, públicamente, pacíficamente y movido por razones político-morales cumple con las exigencias de las normas prohibitivas, actúa con plena justificación desde el punto de vista de los derechos fundamentales cuando protesta contra una injusticia manifiesta y su protesta es proporcionada.» *Cf.* R. Dreier, «Widerstand und Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat», en P. Glotz (comp.), *Ziviler Ungehorsan im Rechtsstaat*, Frankfurt/m, 1983, págs. 54 y sigs.

13. *Cf.* H. Shüler-Springorum, «Strafrechtliche Aspekte zivilen Ungehorsams», en P. Glotz (comp.), *Ziviler..., cit.* págs. 76 y sigs.

órgano constitucional cualquiera. La desobediencia civil deriva su dignidad de esa elevada aspiración de legitimidad del Estado democrático de derecho. Cuando los fiscales y los jueces no respetan esta dignidad, persiguen al que quebranta la norma como si fuera un criminal y le penan de la forma habitual, incurren en un *legalismo autoritario.* Presos de un concepto de Estado derivado de relaciones jurídicas convencionales y premodernas, ignoran y empequeñecen los fundamentos morales y la cultura política de una comunidad democrática desarrollada.

Los partidarios del legalismo autoritario se remiten a Carl Schmitt preferentemente. Éste esgrimió siempre el fantasma hobbesiano de las guerras civiles de religión a fin de dar a entender que la función pacificadora de un Estado confesionalmente neutral requiere la obediencia de los ciudadanos frente a un soberano *superior.* Esta tesis ha conocido muchas variantes y no resulta más convincente por el hecho de que en lugar del presidente del *Reich* o del *Führer* se reconozca al Parlamento o al Tribunal Constitucional Federal la función de un soberano superior.[14] Por supuesto, el Estado democrático de derecho es neutral frente a las convicciones subjetivas y confesionales, protegidas por los derechos fundamentales, de sus ciudadanos; pero no se comporta en modo alguno de forma neutral frente a los fundamentos morales intersubjetivamente reconocidos de la legalidad y de la obediencia al derecho. La conciencia del ciudadano se extiende hasta abarcar todo aquello que afecta a los demás. Por esta razón no puede haber instancia alguna que pueda determinar de forma definitiva la polémica sobre el mantenimiento o realización de los principios constitucionales legitimadores y ello tanto menos cuanto más profundamente ha de incidir en los fundamentos vitales de la sociedad el Estado intervencionista con sus políticas. La desobediencia civil fundamentada en razones de conciencia se sabe obligada por el consenso constitucional y no se la puede confundir con el intento de imposición de determinadas convicciones de conciencia. El ejemplo histórico de las guerras confesionales es completamente inadecuado ya que, en su curso, éstas acababan de arrancar la tolerancia religiosa, esto es, un derecho fundamental al ejercicio irrestricto de la religión a un Estado confesional. Frente a ello,

14. Chr. v. KROCKOW, *Die Versuchung des Absoluten,* «Die Zeit», 2.9.1983.

Thoreau y Martin Luther King, al oponerse a la trata de esclavos y a las violaciones de derechos humanos, no estaban elevando sus convicciones a categorías absolutas, sino que recurrían a principios constitucionales válidos. Es posible que mañana hayamos de incluir en esta tradición y con mejor motivo a los hermanos Berrigan y a todos aquellos que anuncian ya la desobediencia civil para conseguir la prohibición jurídicamente vinculante de todos los medios de destrucción de masas.

¿Dónde reside hoy la injusticia?

La cuestión de principio puede darse en un orden distinto de la cuestión concreta, esto es, la de si hoy y aquí existe una situación en la que quepa defender violaciones de preceptos normativos, consideradas como desobediencia civil. En el caso del próximo despliegue de cohetes, evidentemente, no se trata del tipo de injusticia al que se opusieron Martin Luther King y el movimiento estadounidense en favor de los derechos civiles, esto es, no se trata de una violación flagrante de derechos fundamentales. En todo caso, no es sencillo interpretar cualquier medida de armamento que adopte o permita el Gobierno en aplicación de su política de defensa y exterior como una violación del derecho a la vida y a la integridad física o del derecho al libre desarrollo de la personalidad. Tampoco se trata de aquel tipo de injusticia contra el que se dirigió en su época la protesta contra la intervención en Vietnam. No cabe acusar al Gobierno Federal de que esté quebrantando su deber de conservar la paz internacional. Cuando se toman en consideración los argumentos de Erhard Eppler, uno de los protagonistas más influyentes y serios del movimiento por la paz, argumentos de mucho filo polémico, pero bien meditados, se comprueba que existe una situación de la que pueden derivarse *otros* fundamentos para la desobediencia civil. En su último libro, Eppler argumenta del modo siguiente:

Primero: Los EEUU han cambiado radicalmente en los últimos años su estrategia de la disuasión. Mientras que, hasta la época del Gobierno de Carter la conciencia de la vulnerabilidad de ambas partes constituyó la paradójica condición para que pudiera evitarse con éxito una guerra atómica, el Gobierno de los Estados Unidos trata de conseguir ahora la capacidad de ganar una guerra atómica limitada, por supues-

5

to, no con intención de llevarla a cabo, sino para utilizar este potencial de amenaza a fin de evitar la guerra e imponer las condiciones de una *pax americana*.

Segundo: los cohetes Pershing-II, que han de desplegarse en el territorio de la República Federal, en el marco de esta concepción, han de cumplir la función de armas de gran precisión para un primer ataque. Son muy apropiadas para dejar fuera de combate en breves minutos a toda la cadena del mando soviética. A los estadounidenses no les interesa fundamentalmente buscar el contrapeso a los cohetes rusos SS-20, sino hacer digna de crédito la amenaza de «decapitar» al enemigo en un duelo nuclear. Por ello, los norteamericanos no tienen interés alguno en un acuerdo que afecte a la prevista proporción de Pershing-II y cohetes ordinarios.

Tercero: la amenaza cualitativamente nueva obliga a los soviéticos a dar el máximo orden de prioridad en sus objetivos a los cohetes Pershing-II que estén instalados en la República Federal. De este modo se incrementa el riesgo que ya venía corriendo la República Federal como gigantesco depósito de armas: el doble riesgo de ser el objetivo de un ataque preventivo y de convertirse en un rehén posible.

Cuarto: al margen de otras cuestiones concretas, el estacionamiento de nuevos cohetes vuelve a demostrar la incapacidad de las grandes potencias para detener por lo menos la espiral de la carrera de armamentos. Los medios materiales de destrucción que han ido acumulándose entre tanto, representan una amenaza grave para la subsistencia de Europa y del mundo y ello si solamente se toma en consideración los fallos técnicos y los errores humanos. Por tanto, es preciso cambiar las premisas que han presidido hasta ahora las negociaciones para la reducción de armamentos; cambiar esa mentalidad tan natural y tan enraizada de la autoafirmación, que se manifiesta en la «utopía mortal de la seguridad».[15]

No es preciso compartir en todos sus puntos la interpretación de la situación que hace Eppler; cabe que el Gobierno, por ejemplo, la considere aventurera, en todo caso, está tan bien construida y tan pensada que es preciso tomarla en serio como fundamento para la justificación de la desobediencia civil. Por supuesto, nadie discute al Gobierno el derecho a apoyar su política en *otra* interpretación, a ganar a la mayoría para aplicarla, y a seguir esta política con todos los medios legales a su alcance, por muy problemáticas y difíciles que hayan de ser sus decisiones y medidas en concreto. Cuando se hace hincapié en la interpretación que de la situación hace Eppler, puede plantearse la cuestión de si las graves decisiones de política de seguridad, que van unidas con riesgos inminentes y que afectan profundamente a la vida de las personas e, incluso, a las posibilidades de supervivencia de pueblos enteros, en realidad pueden ser cubiertas por el débil manto legitimatorio de una mayoría del Bundestag. En todo caso, esta duda se hace plausible en el caso considerado del cambio de una «estrategia de soslayamiento de la guerra» a una «estrategia de conducción de la guerra» (Gert Bastian).

Como sabemos por las encuestas, la opinión de los ciudadanos respecto a la doble decisión de la OTAN no ha sido determinante a la hora de explicar la victoria electoral de los partidos del Gobierno actual en marzo de este año. Incluso aunque así fuera se amontonan las preguntas como las que planteó el magistrado del Tribunal Constitucional Federal Helmut Simon en el último Congreso de las Iglesias en Hannover: «¿Es posible estacionar armas sin que el Bundestag haya abierto un proceso público de formación de voluntad que se plasme luego en una ley? ¿Puede la Federación aceptar la limitación de soberanía que supone un estacionamiento sumamente peligroso de armas sobre cuyo empleo únicamente decide el presidente de los Estados Unidos? ¿Basta verdaderamente *siempre* el principio de la mayoría simple (al margen del ámbito en que no caben votaciones)? ¿Es dicho principio suficiente incluso para decisiones cargadas de consecuencias de carácter irreversible, esto es, para aquellas que, en caso de un cambio de mayorías, ya no pueden hacerse reversibles y que pueden tener consecuencias mortales para todos cuando son erróneas?» A la luz de los principios constitucionales válidos, Simon extrae de los objetivos políticos del movimiento pacifista la conclusión jurídica de que por encima del desarrollo técnico y de la instalación de medios de exterminio de masas no cabe decidir según el principio de la mayoría; incluso llega a decir que «el empleo de medios de exterminio de masas —al igual que antaño la esclavitud— es algo sobre lo que no cabe votar».

15. E. Eppler, *Die tödliche Utopie der Sichercheit*, Hamburgo, 1983; A. Mechtersheimer, P. Barth (comp.), *Den Atomkrieg führbar und gewinnbar machen?*, Hamburgo, 1983.

¿Cuándo funciona la regla de la mayoría?

Se trata de averiguar si no se quebrantan requisitos esenciales de la regla de la mayoría cuando se decide por mayoría (incluso por mayoría simple) sobre la instalación estratégica de medios de destrucción generalizados. Además de la irreversibilidad de la decisión de estacionar cohetes, señalada por Simon, puede mencionarse otro requisito que hoy ya no parece que pueda cumplirse sin más problemas.

La crítica estratégica recogida por Eppler a la concepción de la seguridad basada exclusivamente en las sanciones exteriores y en unos sistemas de autoafirmación pensados de modo puramente instrumental constituye únicamente *un* hilo argumental en una tupida red de reflexiones y consideraciones a las que da expresión el movimiento por la paz. Los grupos heterogéneos que confluyen en tal movimiento no solamente expresan un no plebiscitario a los cohetes atómicos; antes bien, el movimiento supone la suma de muchos noes: el no a las armas atómicas con el no a las centrales nucleares, a la alta tecnología en general, a la contaminación química del medio, a la medicina a base de aparatos, a la reforma del medio urbano, a la muerte de los bosques, a la discriminación de las mujeres, a la xenofobia, a la política de asilo, etc. El disenso que se expresa en ese complejo no se dirige contra una u otra medida, contra una u otra política; está enraizado en el rechazo a una forma de vida, especialmente a aquella estabilizada como norma y convertida en un modelo ajustado a las necesidades de la modernización capitalista, del individualismo posesivo, a los valores de la seguridad material, de la concurrencia y la necesidad del rendimiento y que descansa sobre la represión del miedo y de la experiencia de la muerte. Tanto cuando se funda la República de Cambiolandia como cuando una manifestación gigante se convierte en una fiesta popular, el tipo de protesta deja ver en seguida que hoy se trata de una confrontación de distintas formas de vida. No obstante, cuando se escinden tradiciones culturales comunes e identidades colectivas y cuando, al mismo tiempo, sigue rigiendo el principio de la mayoría en asuntos de importancia vital, se producen separaciones como en el caso de las minorías nacionales, étnicas y confesionales, esto es, se originan separatismos que muestran que se han quebrantado funciones y requisitos esenciales del principio de la mayoría.

La Sociología de la decisión mayoritaria ha recogido material de prueba suficiente que muestra en qué medida se desvían de hecho los procesos de unificación política de aquellas condiciones bajo las cuales la regla de la mayoría consigue racionalizar los procesos de entendimiento cuando hay que tomar decisiones.[16] No obstante, seguimos aferrados al hecho de que la minoría acate la decisión mayoritaria como si fuera el camino real de la formación democrática de la voluntad. Nadie se atreve ya a negar hoy este criterio en serio. No obstante, es necesario que se cumplan ciertos presupuestos *mínimos* si se quiere que la regla de la mayoría conserve su poder de legitimación. Así, no debe haber minoría alguna de nacimiento, esto es, por ejemplo, constituida en función de tradiciones culturales e identidades divididas. Igualmente, la mayoría no puede adoptar decisiones irreversibles. La regla de la mayoría sólo funciona convincentemente en determinados contextos. Su valor ha de poder medirse con la pauta de hasta qué punto las decisiones posibles en condiciones de tiempo escaso y limitada información se alejan de los resultados ideales de un acuerdo obtenido por vía discursiva o de una solución de compromiso presuntamente justa. Por este motivo, Claus Offe ha instado a una aplicación reflexiva de la regla de la mayoría; esto es, en el sentido de que los objetos, modalidades y límites de la aplicación del principio de la mayoría, a su vez, se sometan a la decisión de esa misma mayoría. En esta dimensión sospecho que se encuentra la justificación de la desobediencia civil que se opone a la instalación de cohetes Pershing-II, no suficientemente legitimada desde un punto de vista democrático.[17]

Las univocidades forzosas

Considero que es una muestra de madurez de la cultura política de la República Federal el hecho de que la sensibilidad de los ciudadanos en cuanto a la legitimidad de las deci-

16. C. Offe, «Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung», en B. Guggenberg, *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Colonia, 1984, págs. 150 y sigs.

17. No considero sostenible la objeción de que también la *Ostpolitik* [Política dirigida a los países socialistas, *NT*] se impuso con una mayoría ajustada de la coalición socialista-liberal. ¿Cabe situar en la misma perspectiva histórico-moral la conclusión de los tratados del Este sobre la lucha por el respeto a los derechos fundamentales o por la destrucción de los medios generalizada?

siones políticas de gran alcance hoy día sea inconfundiblemente superior a la que había en tiempos de Adenauer. Tal es el sentido de la protesta contra un cambio de Gobierno que, por supuesto, es legal, pero se experimenta como algo ilegítimo y también de la protesta contra la realización de un censo nada claro en cuanto a sus objetivos y procedimientos. En los últimos meses ha venido profundizándose este abismo entre las exigencias crecientes de mayor legitimidad y la tendencia hacia un legalismo endurecido. La reforma realizada por el Gobierno del derecho de manifestación, el modo en que los *Länder* gobernados por la CDU se han beneficiado de la reserva de ley del artículo 8, apartado 2 de la Ley Fundamental y la prohibición de disfraces, implantada por la CSU convierten el ejercicio ciudadano de los derechos fundamentales en algo parecido al disfrute de una licencia oficial por la que se ha de pagar al Estado. A la vista del «otoño caliente», un secretario de Estado se permite reflexionar sobre la posible aplicación de la legislación de excepción y el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, antes de conocer el fundamento de una sentencia, critica a un juez que ha dejado en libertad a los participantes en un piquete.[18] Parece llegado el momento de exponer sin complacencia alguna en qué sentido está justificada la desobediencia civil.

Lo cual es algo distinto a un llamamiento en favor de la desobediencia civil. La decisión de correr un riesgo de esta naturaleza debe tomarla cada uno por sí mismo. El «derecho» a la desobediencia civil se encuentra con toda evidencia en la divisoria entre la legitimidad y la legalidad. Y el Estado de derecho que persigue la desobediencia civil como si fuera un delito común incurre en la resbaladiza pendiente de un legalismo autoritario.[19] La consigna acuñada por juristas, propalada por periodistas y aceptada por políticos de que la ley es la ley y la necesidad es la necesidad se corresponde tanto con la mentalidad como con la convicción de aquel juez nazi de la

18. En la edición de 5 de agosto de 1983.

19. Para una crítica, *cf.* W. HASSEMER, «Ziviler Ungehorsam —ein Rechtfertigunsgrund»?, en *F. S. Wassermann*, Neuwied, 1985, págs. 325 y sigs., esp. págs. 344 y sigs. Por supuesto, la desobediencia civil moralmente justificada requiere una «prolongación conceptual en el derecho positivo», de forma que de hecho pueda darse la «flexibilidad y restricción necesarias en el control penal» y que Hassemer cree que ya se están dando. No obstante, de estas implicaciones jurídicas no se sigue la necesidad de sustituir la justificación moral de la desobediencia civil por otra jurídica.

marina que sostenía que lo que había sido justo una vez tenía que seguir siéndolo forzosamente. La desobediencia civil en el Estado de derecho tiene la misma relación frente a la resistencia activa contra el despotismo que el legalismo autoritario en el Estado de derecho frente a la represión pseudolegal del despotismo. Lo que pudo parecer una verdad de perogrullo a partir de 1945 no encuentra hoy fácilmente audiencia. El positivismo de la concepción de la seguridad contra los enemigos interiores y exteriores puede apoyarse en un positivismo del pensamiento histórico que es estructuralmente análogo al anterior. Desde el momento en que los precursores neoconservadores han elevado a deber nacional la unanimidad en cuanto a los pasados positivos, las positividades falsas del presente encuentran su fianza histórica en las del pasado. Es la misma actitud espiritual, en lo militar, en lo histórico y también en lo jurídico, que se aferra tanto más testarudamente a los valores inequívocos, cuanto más tiembla la tierra bajo sus pies. Y, sin embargo, jamás ha tenido la ambigüedad una existencia más palpable que en esas armas que se perfeccionan para no emplearlas nunca. Si es cierto que las superpotencias están preparándose para retornar a la univocidad de guerras que puedan ganarse, incluso en la era atómica, se repite entonces en la utopía de la seguridad la misma estructura mental que en esa confusión iuspositivista de la democracia fuerte, que trata de poner término a la ambigüedad de la desobediencia civil. El legalismo autoritario niega la sustancia humana de lo multívoco precisamente cuando el Estado de derecho se alimenta de dicha sustancia.

Derecho y violencia. Un trauma alemán

A menos de un mes de su aparición, ojeo el «Aktionswoche» del movimiento por la paz correspondiente a mediados de octubre de 1983. Las reacciones son ambiguas, como tienen que ser para muchos a quienes separa una generación o quizá más de los impulsos, experiencias y esperanzas de los jóvenes que constituyen los innumerables grupos de acción y las imponentes cadenas humanas. Jamás se habían echado a la calle en la República Federal tantas personas a luchar por un objetivo político que muchos de nosotros consideramos urgente y razonable. Lo han hecho, además, en la conciencia de estar manifestando la voluntad política de una mayoría demoscópicamente cuantificable de electores. La satisfacción viene mezclada con preocupación acerca del curso futuro de las cosas. Sobre todo preocupación sobre si los más activistas entre los participantes aprecian con exactitud las dimensiones de su éxito. Sería realista la esperanza no de evitar la instalación propuesta de los cohetes, sino de hacer ver al Gobierno conservador que en la República Federal ya no es posible una política de rearme tras la política del rearme. Quienes todavía siguen las orientaciones ya escasamente inteligibles del Gobierno de los Estados Unidos, si no por razones militares, por otras políticas, se verán obligados de un modo u otro a intentar romper la lógica fatal de la carrera de armamentos. A este respecto, los soviéticos servirán para lo mismo que los norteamericanos.

Únicamente una valoración realista de las perspectivas de éxito en la política interior puede proteger al movimiento pacifista de los dos peligros de la decadencia o la escisión que tendrían como resultado que la protesta fuera más allá de las fronteras razonables de la desobediencia civil.

El movimiento pacifista no supone un hito en la cultura política de la República Federal solamente a causa de la movilización sin precedentes de las masas; también constituye un hito la práctica generalizada de la desobediencia civil en el Estado de derecho. También aquí se producen sentimientos encontrados. Eppler, Böll, Gollwitzer se unen a miles de ciudadanos leales para ejercitar la «resistencia no violenta». Mutlangen se ha convertido en un ejemplo ya decididamente estatuido, pero también cuidadosamente protegido. De este modo, la opinión pública de nuestro país accede por primera vez a la oportunidad de liberarse de un trauma paralizante y de dirigir la vista sin miedo hacia un punto límite de la formación democrático-radical de la voluntad política que, hasta la fecha, había sido un tabú. Temo que se pierda esta oportunidad que países con más tradición democrática han entendido como un reto y han elaborado de un modo productivo. Encajonados entre el positivismo jurídico y el fetichismo del poder, muchos de nuestros juristas están tan anclados en el monopolio estatal de la violencia que aplican incorrectamente la línea de separación entre el derecho y la violencia, precisamente allí donde escinde la cultura política de una comunidad democrática avanzada y arranca las raíces político-morales de los órganos del Estado.

Hasta ahora las protestas del movimiento pacifista han expresado, por vía oral y de hecho, la convicción de que las acciones demostrativas tienen que conservar su carácter simbólico, incluso cuando comprendan violaciones calculadas de normas y que deben llevarse a cabo con la intención de hacer un llamamiento a las convicciones y el sentido de la justicia de una mayoría. La praxis de las últimas semanas y meses nos ha familiarizado con el concepto de desobediencia civil, modelado según pautas previas estadounidenses, un concepto que el filósofo moral John Rawls define en su conocida *Teoría de la justicia* como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del Gobierno.

Este tipo de negativa concreta a la obediencia a la ley con intenciones demostrativas únicamente puede darse dentro de un Estado de derecho reconocido como legítimo; la desobediencia civil se remite a principios fundamentales que son los que sirven para legitimar a la misma Constitución. Frente a ello defienden entre nosotros un punto de vista distinto el presidente del Tribunal Constitucional Federal, el Gobierno, los políticos y periodistas que influyen en la formación de la opinión, un criterio coincidente con la concepción dominante entre los juristas alemanes: la de que la protesta que viola una norma no solamente es jurídicamente punible sino moralmente condenable. Todos ellos se aferran al concepto jurídico de no-violencia que excluye la «coacción» incluso en el sentido

de la presión psíquica y de la restricción de la libertad de movimientos de terceros. «La prohibición del empleo de la violencia adquiere su sentido inequívoco en las leyes que la comprenden, especialmente las leyes penales y el derecho criminal y el derecho de las cosas.» [1] Pero cuando la primera y, al mismo tiempo, última palabra sobre la desobediencia civil es la tautología de «la violencia es la violencia, la coacción es la coacción», ni siquiera es pertinente plantearse la cuestión de si la instalación de cohetes aquí y hoy justifica una protesta que implique el quebrantamiento de alguna norma. En este caso basta con la definición de violencia de los juristas, es suficiente la distinción autoritario-legalista entre el derecho y la violencia para convertir en criminales a los ciudadanos comprometidos que emplean su imaginación en luchar contra su mediatización a manos de unos medios de comunicación taimados. Entre despreciar las motivaciones político-morales del que quebranta la norma y aislar descalificándolo a un enemigo interior no hay más que un paso.

El libreto neoconservador de la guerra civil

Hoy se escuchan advertencias en uno u otro sentido provenientes de los círculos de los iuspublicistas alemanes. *Das Parlament* de 1-X-1983 contiene como anexos textos de Claus Arndt y Martin Kriele. Arndt recuerda las violaciones de normas generalizadas a lo largo de los años, realizadas por el movimiento de protesta norteamericano contra la guerra de Vietnam que colaboraron sustancialmente a producir un cambio de criterio en la opinión pública y, por último, a la terminación de aquella intervención contraria al derecho internacional. Arndt subraya lo realizado por ambas partes. Mientras quienes violaban las normas reconocían en general la legalidad democrática de su ordenamiento jurídico y aceptaban las consecuencias penales de su actuación, el Estado también testimonió su respeto al fin de la guerra por los motivos de la desobediencia mediante una generosa amnistía: «Sólo estas dos reacciones tomadas en su conjunto, la de la pena y la de la amnistía, constituyen toda la verdad y prueban la capacidad de esta comunidad estatal de dominar una crisis grave de carácter individual-social. En todo caso, después de la rebelión estudiantil... no hemos conseguido entendernos para dar semejante paso. ¿Quién osará sostener que esta incapacidad nuestra para ponernos de acuerdo no ha contribuido en buena medida a la escalada terrorista en la primera mitad de los años setenta?»

El colega de Arndt, Kriele, tiene un punto de vista opuesto. En su trabajo *Frieden im Lande* considera la desobediencia civil como algo peor que un acto criminal, algo análogo a las actividades contrarias a la Constitución: todo quebrantamiento de la norma moralmente justificado pero dotado de «carácter coactivo» debe considerarse como un acto delictivo «moralmente condenable». De este modo, la desobediencia civil aparece en una penumbra indeseable: se convierte en componente integral del intento subversivo de «ejercer una dictadura inmediata a través de una élite». Evidentemente, Kriele pretende avanzar aún más en el camino que han emprendido los neoconservadores que se han aprovechado del terrorismo durante los años setenta ya que no solamente pretende marginar del ámbito constitucional a toda una generación de estudiantes, sino también a una inmensa cantidad de jóvenes y de ciudadanos democráticos, leales y especialmente comprometidos.

Con trazo grueso subraya Kriele en su artículo para el anexo de *Das Parlament* el conocido libreto neoconservador de guerra civil propuesto en la República Federal por Schelsky, Lübbe, Rohrmoser y otros. Considera que la resistencia contra el rearme fue el punto culminante de una lucha por el poder que había durado un decenio. El centro de la resistencia está constituido por periodistas de izquierda, pedagogos, teólogos, escritores, artistas, profesores, estudiantes, etc., quienes, desde los tiempos de la reforma monetaria, vienen sirviéndose de diversas excusas a fin de consolidar frente a los representantes electos y designados del Estado «el derecho a una posición jurídica privilegiada de élite» por todos los medios, especialmente los subversivos. Por supuesto, los pedagogos de la emancipación se preocupan porque haya «un ejército de jóvenes resistentes que han de correr los riesgos de las posibles penas por sus actos en lugar de los generales de la resistencia, que suelen permanecer en la retaguardia». En esta antiélite coinciden el desprecio por el ser humano normal, medio, típico, el «rechazo a la forma democrática de Estado» y

1. Josef ISENSEE, «Ein Grundrecht auf Ungehorsam gegen das demokratische Gesetz?», en Basilius Streithofen (comp.), *Frieden im Lande*, Bergisch Gladbach, 1983.

«cierta comprensión respecto del deseo de dominación de la oligarquía del partido comunista». El objetivo inmediato de esta élite autodesignada es la destrucción de la conciencia jurídica de amplias capas de la población y tiene esperanzas de alcanzar el objetivo «ya que los iniciadores de la resistencia disponen de medios poderosos». Los enfrentamientos, muy similares a las guerras civiles, se concentran en la necesidad de invertir la relación entre el poder legítimo del Estado y el antipoder ilegítimo. En *Frieden im Lande* escribe Kriele: «para nuestra democracia la cuestión vital ha pasado a ser si la decisión última corresponde a los órganos del Estado, democráticamente legitimados, o a las redacciones de los periódicos. De esto es de lo que se trata cuando la policía y los tribunales deciden acerca de tolerar o no tolerar la resistencia, incluso cuando ésta no tiene carácter coactivo, sino demostrativo». A efectos de mayor claridad, nuestro autor añade que siempre se trató de una lucha por el poder; «el Bundestag y el Gobierno federal por un lado y algunas redacciones por otro, especialmente en los semanarios de Hamburgo o en las emisoras de radio o de televisión, quienes aspiran a poder decidir sobre si aceptan o no las decisiones de los órganos federales. Piénsese en una ley debatida y aprobada en el Bundestag e, incluso, declarada constitucional por el Tribunal Constitucional Federal. Todavía habrá de pasar un segundo filtro en tales redacciones donde se querrá decidir no sólo si la ley tiene validez jurídico-formal, sino también si ha de tener vigencia social y si la merece». Esta acusación adquiere una contundencia especial por el hecho de que las revelaciones del señor Kriele —y la apasionante publicística de todos sus compañeros de ideología— únicamente suelen aparecer en un órgano tan distanciado como el *Frankfurter Allgemeine Zeitung.*

Mi confianza en el sano raciocinio humano es tan inquebrantable que prefiero que la teoría de la conspiración del profesor de Colonia de Derecho Público y Teoría General del Estado hable por sí sola. Una sola palabra más podría inducir la falsa impresión de que haya algo sobre lo que se pueda opinar en ese melodrama en el que aparecen generales de la resistencia para dirigir la guerra de la antiélite. Este peculiar mundo fantástico debe hacernos recordar que hoy la seguridad jurídica en la República Federal aparece amenazada desde dos lados: no solamente desde el instrumentalismo y la enajenación jurídica de quienes están dispuestos a cruzar la

frontera de la desobediencia civil, sino también por el legalismo autoritario de aquellos que, provistos del escueto poder de definición de los juristas, trazan de tal modo la frontera entre el derecho y la violencia que no solamente cabe penar al desobediente civil, sino también descalificarlo moralmente.

Las simples enseñanzas de la historia

La evolución política interna de la República Federal se encuentra hasta la fecha bajo el trauma que supuso una transición formalmente legal del Estado democrático a un régimen caudillista totalitario, a aquel «ordenamiento», por tanto, que pudo reconocerse desde el primer día como un régimen injusto. Freud llama trauma a aquella herida tan dolorosa que es necesario reprimirla; el trauma daña el aparato psíquico de un modo duradero; en las manifestaciones sintomáticas produce impulsos afectivos y confunde el entendimiento. Impulsos eléctricos de este tipo constituyen una red muy tupida y vibrante en la que se agita inútilmente la historia de la República Federal; impulsos como el rearme, la prohibición del KPD, los primeros procesos por campos de concentración en foro alemán, las relaciones con países como Israel, Polonia o la Unión Soviética, la cuestión de la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra, películas como *Holocausto* o innumerables biografías de ministros, jueces, profesores, etc. Así resulta que hasta hoy no se ha apaciguado el agitado clima de sospechas y acusaciones recíprocas. Nadie puede librarse de él, ni el señor Geissler, ni el señor Kriele y, por supuesto, yo, tampoco.

En ese clima que no se puede cambiar intencionalmente, determinadas manifestaciones actúan de un modo especialmente complicado sobre el trauma; manifestaciones como las formas más radicales de las protestas a fines de los años sesenta y, desde luego, los actos delictivos de los terroristas en los años setenta. Hay sobre todo tres hilos que aquí se mezclan para constituir una madeja casi imposible de deshacer. En primer lugar surge la lucha entre oponentes que, con buena conciencia subjetiva y bastante intransigencia, insisten en haber extraído cada uno de ellos la única consecuencia correcta del pasado común. En seguida surge el conflicto en el precario punto de sutura entre el derecho y la violencia, lo que afecta a las zonas más sensibles del ordenamiento de un Es-

tado de derecho que, por supuesto, consagra institucionalmente la ruptura con el pasado fascista y, en la actualidad, ha de actuar como un baluarte contra todo tipo de enemigos de la democracia. Por último, los actos incriminados supuestamente, o de hecho, como en el caso del terrorismo, ponen en cuestión el principio del monopolio estatal de la violencia, lo que suscita reacciones que tienen sus raíces mucho más atrás del régimen nazi, en la tradición del Estado autoritario *(Obrigkeitsstaat)*. La ola de populismo de derechas que invadió la República Federal en otoño de 1977 *también* se alimentaba de esa tradición. Ahora nuestros amigos neoconservadores se han puesto a la tarea de enfocar con la *misma* perspectiva la protesta contra el nuevo rearme.

Haríamos mejor disociando la controversia sobre la desobediencia civil del trauma alemán y considerándola como se considera en otros países: se trata de una relación tensa entre la garantía de seguridad jurídica de un Estado que ejerce el monopolio de la violencia y la aspiración legitimatoria del ordenamiento del Estado democrático de derecho.

No se debe poner en modo alguno la protesta del movimiento pacifista en relación con los acontecimientos traumáticos de hace medio siglo. Sus portavoces ya han expuesto con claridad que no pueden ni quieren fundamentar su oposición en el derecho de resistencia en el sentido del artículo 20, apartado 4 de la Ley Fundamental. Asimismo, debieran renunciar a toda referencia indirecta. El teólogo moral de Marburgo, Wolfgang Huber, puede pronunciarse muy equilibradamente sobre la obligación de la Iglesia creyente de «resistirse en el momento oportuno»; ello sirve, por lo demás, únicamente para que puedan hacerse observaciones mordaces (pensado aquí en Günter Grass), como la de Josef Isensees sobre «el papel de luchador de la resistencia *a posteriori* que se confecciona en la República Federal». Me convencen las razones que aduce un conocedor tan profundo de la historia contemporánea como Karl Dietrich Bracher contra la falsa actualización del problema de la resistencia. Por eso mismo me asombra mucho la actualización que realiza él por su cuenta.

En la recopilación *Frieden im Lande* y bajo el título de *Die Lektion von Weimar und die Aktualität des Widerstands-Problems*, Bracher hace de nuevo el camino del calvario de la República de Weimar, desde las intentonas de 1919 a 1923 hasta los combates callejeros entre 1930 y 1933. Recuerda de nuevo las ilusiones de los sindicatos, la mentalidad de atentado de la dirección del SPD, la adaptación de los partidos burgueses, el aislamiento autoinfligido del KPD. Menciona asimismo los asesinatos de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, Walter Rathenau y Matthias Erzberger. Esta recapitulación sirve sólo como una rampa conducente a una rápida conclusión: lo que entonces vino por la derecha, viene hoy por la izquierda. La lección que Bracher extrae de Weimar es que hay que impedir a tiempo la «expansión del potencial extremista... hasta convertirse en un "movimiento"». ¿Se refiere en verdad Bracher al movimiento pacifista? Quien se opone a los falsos paralelismos con la resistencia al régimen nazi no debiera establecer a su vez falsos paralelismos entre Bonn y Weimar y, además, con un garboso giro de izquierda a derecha que trata de reducir a común denominador el pacifismo y el fascismo. Bracher extrae una cita de muy rico contenido del juramento de aquella Orden Alemana a la que pertenecían los asesinos de Erzberger: «Juro obedecer incondicionalmente al Jefe Supremo de la organización y a mis superiores... Los traidores serán juzgados.» Es posible que sea un paralelismo con el medio de los terroristas de los años setenta, pero ¿también lo es con el medio de las iniciativas ciudadanas, los grupos de contacto y las asambleas de base de hoy? Éstos son, en realidad, los destinatarios a los que Bracher quiere dar una lección. Apenas puede estar más alejado de su mentalidad.

El hobbesianismo alemán

La cuestión de la desobediencia civil *en el* Estado de derecho no es apropiada para una óptica de guerra civil. En los Estados Unidos, nadie consideró el problema desde esta perspectiva cuando comenzó a ponerse de actualidad a través del movimiento por los derechos civiles y las protestas contra la guerra de Vietnam. Aunque nos liberemos del trauma alemán, subsiste en nuestro país aquel hobbesianismo peculiar, cuyo representante en el Derecho político alemán era Carl Schmitt y que, entretanto, ha establecido relaciones con concepciones conservadoras procedentes de otras latitudes. Así, por ejemplo, el teórico del Estado de Bonn Isensee considera que la desobediencia civil en el Estado de derecho es una perversión del derecho de resistencia, ya que el «monopolio de la violencia y el deber de mantener la paz es el fundamento del Estado moderno, el nivel mínimo de toda forma de Estado de la Edad

Moderna». Y añade: «Y solamente el nivel mínimo. La obediencia a la ley que el Estado democrático de derecho de la Ley Fundamental exige al ciudadano va más allá.» Tras este añadido restrictivo, el lector espera alguna referencia a los ambiciosos fundamentos legitimatorios del Estado de derecho, algo así como que el Estado constitucional moderno pide a sus ciudadanos obediencia a la ley tan sólo porque se apoya sobre principios dignos de reconocimiento, a cuya luz aquello que es legal también puede justificarse como legítimo. Pero de eso no se habla. En lugar de ello, sigue el autor: «La legalidad no se agota en la prohibición del daño causado a personas o cosas, de la alteración del orden público o del allanamiento de morada y de cualesquiera otras actividades de la violencia privada» para emplazar luego otros cañones contra la obediencia «selectiva» a la ley. Todo esto no es falso, pero sí interesantemente unilateral: junto a la garantía de la seguridad jurídica no se habla para nada de la pretensión de legitimidad sobre la que se apoya el monopolio estatal de la violencia, si hay que tomarse en serio la idea del Estado de derecho.

Isensee se refiere en este punto a un trabajo de Robert Spaemann sobre *Moral und Gewalt* (Moral y violencia) que explica bastante bien el complejo trasfondo espiritual de la concepción selectiva de los postulados fundamentales del Estado de derecho.[2] En contra del derecho de resistencia clásico, Hobbes había argumentado que si se permitía que todo ciudadano decidiera en último término cuándo estaba justificada la resistencia correría peligro el más preciado bien que ha de garantizar el Estado, es decir, la paz interna y la seguridad de los ciudadanos. De este modo, se considera legítima *cualquier* forma de dominación que sea suficientemente eficaz para garantizar aquel bien, esto es, para imponer la paz interior. Según Hobbes, la legalidad de cualquier ordenamiento jurídico descansa exclusivamente sobre el monopolio estatal de la violencia y no precisa de legitimación alguna mediante contenidos jurídicos. El derecho obliga de la misma forma que la violencia; únicamente el monopolio de la violencia del soberano distingue la violencia del Estado de la violencia a secas. Hasta Kant quedó tan impresionado con el razonamiento de Hobbes que, por razones análogas, negó el

2. Robert SPAEMANN, «Moral und Gewalt», en *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1983.

derecho de resistencia. En todo caso, Kant exigía al Estado de derecho leyes justas. Como principio jurídico se cuenta el conocido principio moral según el cual el libre albedrío de uno ha de coincidir bajo normas universales con la libertad de los demás. Spaemann prosigue sin duda esta línea kantiana de razonamiento aunque sólo bajo la premisa que es característica de la corriente alemana del pensamiento hobbesiano sobre el Derecho político: las cuestiones de legitimación han de subordinarse sin reparos al problema de la consolidación de la legalidad ya que únicamente el Estado que ejerce el monopolio de la violencia puede evitar el mayor mal de todos, la guerra civil. Según Spaemann solamente se cuestiona la legalidad del Estado de derecho cuando se ha suprimido la libertad de expresión, se ha prohibido la libertad de movimientos y no existe procedimiento jurídico alguno para adoptar actitudes en relación con las situaciones de derecho. Según estos criterios estrictos, tendría que considerarse ilícita la desobediencia de un Martin Lutero King a la que, sin embargo, se ha honrado otorgándole una fiesta nacional y, en todo caso, desde la perspectiva del Estado, que ve amenazado su monopolio de la violencia, esta desobediencia debiera verse como moralmente condenable.

El brusco trazo separador entre el Derecho y la violencia, entre la violencia monopolizada por el Estado y la violencia a secas permite liberar el ámbito jurídico de cuestiones referentes a la legitimación. Un pensamiento inspirado en Hobbes tiene que hacer de lado como jurídicamente irrelevante al ámbito de la cultura política. Allí donde no hay ordenamiento jurídico comienza de inmediato la rebelión, si no la revolución. No se permite que haya un punto medio y, una vez que se emplean estos términos, tampoco una cultura política, donde se da lo que Hegel había llamado la vida ética del pueblo y donde se regeneran las creencias de los ciudadanos a base de convicciones morales. Esta esfera vital se estructura normativamente *por debajo* del umbral de las normas jurídicas y como terreno en el que está enraizado moralmente el Estado de derecho, no entra dentro del campo de visión del hobbesianismo alemán.

Éste es un aspecto que Carl Schmitt ha interpretado con maestría. Quien no respete ese nítido límite, fijado a consecuencia del poder estatal de definición, quien no respete la frontera entre el derecho y la violencia se comporta como un subversivo y pierde el derecho al respeto moral, a no ser que

sea lo suficientemente fuerte para pasar de la mera rebelión a convertirse en el partido dominante. A Carl Schmitt le importaban dos cosas: la valoración existencialista de un tipo de guerra ritualizado y anclado en el pasado y, sobre todo, la discriminación despiadada de aquellos que cuestionan la definición del Estado como monopolio de la violencia y que proponen definiciones concurrentes procedentes de sus ámbitos existenciales político-culturales; hoy se trata de definiciones de aquello que se conoce como «acción no violenta». Spaemann subraya bien los argumentos de Carl Schmitt en la medida en que explica qué sucede con quien se rebela contra la definición del Estado como monopolio de la violencia: «La razón del recurso a la violencia puede ser tan justa como quiera. Allí donde se produce la violencia (definida por la ley), ésta se relativiza y únicamente queda *una* justicia: el reconocimiento recíproco de los enemigos en cuanto que partidos dominantes. La violencia dominante tratará de evitar esta situación con razón y de perseguir la rebelión como un delito.»

Puede verse aquí a dónde conducen los recovecos conceptuales del hobbesianismo alemán: el que recurre a la desobediencia civil se sitúa en las filas de los rebeldes, en las de aquellas personas que, siendo moralmente recriminadas, se aprovechan de su «doble condición de ciudadanos y enemigos». Un mundo entero separa esta tradición conceptual de la frase del iuspublicista Claus Arndt: «Hemos de ser siempre al mismo tiempo ciudadanos y rebeldes.» Dentro del Estado de derecho, esta «rebelión» ha de servir sin duda únicamente a la «defensa, conservación o reposición de la vida ciudadana en cuanto comunidad de personas libres e iguales».

¿Obediencia a la ley incondicional o cualificada?

El peso del hobbesianismo en la doctrina alemana del Derecho político puede aclarar por qué hoy muchas contribuciones al debate son en realidad lo que en psiquiatría se llama *tangential responses*: respuestas a preguntas que no se han planteado. Hoy no se trata de la resistencia contra un Estado injusto, sino de la desobediencia civil en el Estado de derecho.

Solamente puede entenderse este tipo de desobediencia cuando, a diferencia de Hobbes, se parte del principio de que, si se observa desde un punto de vista normativo, el Estado democrático de derecho está constituido por dos ideas *en igual medida*: tanto la garantía estatal de la paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos, como la aspiración de que el orden estatal sea reconocido como legítimo por los ciudadanos, esto es, reconocido libremente y por convicción. En lo que hace a la obediencia al derecho, las dos ideas pueden entrar en una tensa relación. De una de las ideas, la que Hobbes ha expuesto, se sigue la exigencia de una obediencia al derecho *incondicionada*; de la otra, una obediencia *cualificada*. De un lado, el Estado, apoyado en el monopolio de la violencia, tiene que garantizar el respeto a las leyes si todas las personas han de moverse dentro de su marco con igual libertad y autonomía. De otro lado, la aspiración a la legitimación del Estado democrático de derecho no queda satisfecha por el hecho de que las leyes, sentencias o medidas se dicten, pronuncien o adopten según el procedimiento prescrito. En cuestiones fundamentales no es suficiente la legitimidad procedimental: el propio procedimiento y la totalidad del ordenamiento jurídico han de poder justificarse fundamentándose en principios. Estos fundamentos que legitiman a la propia Constitución han de contar con reconocimiento por lo demás con independencia de que el derecho positivo coincida con ellos o no. Si ambos órdenes están escindidos ya no cabe exigir una obediencia incondicional frente a las leyes.

Esta cualificación de la obediencia a la ley es necesaria porque no puede excluirse que también dentro de un ordenamiento jurídico completamente legítimo subsista una injusticia legal sin que se corrija. Por supuesto, normalmente se pueden revisar en plazos previsibles las decisiones de los órganos estatales que funcionan dentro de la legalidad procedimental. En el Estado de derecho, las posibilidades de revisión están institucionalizadas. Pero la experiencia histórica muestra que esta moderación por el derecho de razón humana falible y la naturaleza humana corrompible a menudo sólo funciona para una situación jurídica predeterminada, en tanto que obtenemos una imagen distinta cuando observamos el problema desde una perspectiva jurídico-histórica.

Nuestro ordenamiento jurídico descansa sobre principios fundamentales de contenido universal y la realización de tales principios puede entenderse como el agotamiento de ese contenido. Normas como los derechos fundamentales, la garantía del procedimiento jurídico, el principio de la soberanía popu-

lar, la separación de poderes, el principio del Estado social, etc., están formuladas inevitablemente en un alto escalón de abstracción. Estos principios tendrían que tener una vigencia universal, esto es, valer en todo momento y espacio, para todo y para todos y también para otras normas que enjuiciamos según estas medidas. Los principios se mantienen mientras cambian las circunstancias históricas y los intereses en los cuales aquéllos encuentran aplicación. Complementariamente a la moralidad de las normas fundamentales aparece también lo que Hegel llamaría la moralidad de las relaciones vitales, las únicas dentro de las cuales pueden realizarse las normas fundamentales. En esta dimensión de la realización histórica del Estado democrático de derecho se encuentran los procesos de aprendizaje y las experiencias de las que quiero ocuparme ahora.

En visión retrospectiva se aprecian más la ceguera y las versiones cargadas de prejuicios con los que se han establecido los criterios de cada nación para implantar, por ejemplo, la libertad de opinión, el derecho de sufragio universal, el derecho de coaliciones, etc., incluso en las democracias más antiguas, como Inglaterra y los Estados Unidos. Y cuando Kant deseaba excluir del derecho de voto a todos los trabajadores por cuenta ajena, no solamente a las mujeres y a los jornaleros, ello no era un simple error de cálculo. Solamente a la luz de los cambios de intereses y de las circunstancias históricas se ha podido tomar conciencia del agotamiento unilateral y selectivo del contenido universal de las normas generales. Fueron precisas intensas luchas políticas y movimientos sociales duraderos para que penetrara en la conciencia jurídica dominante la idea de que una aplicación selectiva del derecho es una injusticia. Este proceso de aprendizaje, interrumpido continuamente por retrocesos,[3] no se ha concluido todavía en modo alguno. Así se comprueba echando una ojeada pasajera a aquellas leyes reformistas de la coalición socialista-liberal que hoy se encuentran en peligro de derogación merced a los desvelos del señor Zimmermann. Cuando se comprueba cómo las generaciones pasadas han venido engañándose siempre nadie puede estar seguro, a la vista del horizonte de su tiempo, de que se haya realizado por completo el proyecto del Estado de derecho y que lo único que precisa es administrar el bien

3. Ernst TUGENDHART, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984, págs. 87 y sigs.

heredado con conciencia de los felices herederos. La experiencia histórica explica el desconcierto sistemático no sólo de las clases dominantes sino también de los representantes del Estado y —sabe Dios— de la jurisprudencia científica. Una y otra vez tropiezan con retos históricos a los que hay que contestar con correcciones o innovaciones de carácter jurídico doctrinal si no quieren que se venga abajo la legitimidad del ordenamiento jurídico a la luz de sus propios principios.

Como las cosas siguen de la misma manera, es preciso reconocer la desobediencia civil como parte componente de la cultura política de una comunidad democrática. Cuando fracasa la Constitución representativa ante retos como el de la carrera de armamentos sometida a control exterior, los ciudadanos que no disponen de oportunidades privilegiadas de ejercer influencia, han de ejercer las funciones inmediatas del soberano y deben recurrir a la desobediencia civil con la intención de dar un impulso a las necesarias correcciones e innovaciones. La falibilidad que aparece en el proceso histórico de realización de principios constitucionales universales, del que no están libres los representantes electos y designados del Estado, encuentra su contrapeso exclusivamente en la desconfianza no institucionalizada de los ciudadanos en una cultura política madura. Ésta ha de servir para que superen la conciencia jurídica hobbesiana y consigan la sensibilidad, la capacidad de juicio y la disposición al riesgo que son precisas para reconocer las violaciones legales duraderas de la legitimidad y para responder a éstas con la *última ratio* del anuncio de la desobediencia civil, cuando no sean posibles otros procedimientos.

No se está concediendo aquí una patente para la desobediencia a la ley motivada en razones políticas. La desobediencia civil está sometida a reservas que se deducen obligatoriamente de la garantía de seguridad jurídica del Estado, ya que el monopolio de la violencia es tan constitutivo del Estado de derecho como la aspiración a una legitimidad racional. La existencia y el sentido del ordenamiento jurídico en su conjunto han de permanecer intactos. De ello se sigue que la desobediencia civil no se puede legalizar en cuanto tal. Desde luego, muchos de los principios fundamentales legitimadores de la Constitución que hoy suscribimos forman parte integrante de la Ley Fundamental; pero solamente tienen vigencia como derecho positivo en la medida en que la legislación ha agotado su contenido universal. También es discutible el gra-

do de agotamiento. Que esta polémica puede producirse en cualquier momento se deduce de la validez suprapositiva de las normas ilegislables a las que *remite* la propia Constitución a través del *reconocimiento* de los derechos fundamentales del artículo 1, apartado 2, y de la distinción entre ley y *derecho* del artículo 20, apartado 3. Pero el ordenamiento jurídico no puede convertir en derecho positivo con facilidad aquellos contenidos tan conflictivos y, a menudo, difíciles de identificar con los que las normas fundamentales trascienden el conjunto de las leyes vigentes en cada momento. A causa de esta diferencia, el hecho de la desobediencia civil sigue oscilando en la línea divisoria entre la legitimidad y la legalidad. La desobediencia civil se encuentra justificada siempre que se propugne una idea de Estado de derecho orientado hacia su propia realización y no se tome como único criterio el derecho positivo.

Por ello, la ley penal ha de caracterizar y perseguir como ilegal este tipo de desobediencia; pero no debe tipificarlo como un delito igual a los demás. El Estado democrático de derecho no sería congruente consigo mismo si no diera a entender que admite que el que quebranta hoy una norma puede ser un protector potencial de su legitimidad, incluso cuando en una perspectiva histórica se advierte que quienes hoy actúan ilegalmente mañana pueden seguir sufriendo la injusticia.

Solamente será posible reconocer esta restricción al Estado cuando la desobediencia civil cumpla tres condiciones, superando el carácter estrictamente simbólico, esto es, no violento así como la intención de hacer un llamamiento a la mayoría. El ordenamiento jurídico en su conjunto ha de quedar intacto; lo que Johan Galtung llama resistencia «funcional» en *Vierteljahresschrift für Sicherheit und Frieden* (Boletín trimestral de seguridad y paz) (Cuaderno 1, 1983) no puede justificarse de ese modo. Además, el que quebranta la norma ha de hacer frente a las consecuencias jurídicas de su acción. Y, finalmente, se espera que, con independencia de sus convicciones íntimas, sea capaz de justificar su desobediencia mediante postulados fundamentales y reconocidos que legitimen la Constitución.[4]

4. Sobre la proporcionalidad de los medios y la consideración de los intereses de terceros, vid. más arriba, págs. 71 y sigs.

Con estas reflexiones de principio aún no hemos adelantado nada para aclarar la cuestión concreta de si hoy cabe justificar el incumplimiento de normas en la República Federal considerándolo como desobediencia civil. Este debate no ha hecho más que empezar. Tengo tendencia a sentirme como simpatizante, que se inclina hacia una respuesta positiva. Ello no tiene nada que ver, sin embargo, con un llamamiento en favor de la desobediencia civil.

Más arriba se ha esgrimido el argumento de que «no sea imposible otra solución». Podría responderse si se está hablando de la solución que supone un Parlamento que sólo bajo «la presión de la calle» se decide a dedicarle un debate de dos días a estas cuestiones de una importancia vital. No tengo noticia de que en la decisiva votación del 22 de noviembre, la CDU/CSU por lo menos haya renunciado a la disciplina de voto de su grupo. En lo que se refiere a los tribunales, ¿hemos de seguir en serio el ejemplo de esas opositoras británicas a las armas atómicas y presentar una querella ante el tribunal federal en Nueva York contra el presidente Reagan y el Gobierno de los Estados Unidos?

Más difícil es la cuestión de las normas que vulnera la proyectada instalación de cohetes. Un candidato menor es el derecho a la vida y a la integridad física, reconocido en el artículo 2, apartado 2. También los partidarios del estacionamiento pueden invocar con razón este derecho. En las democracias suele haber situaciones en las que ambas partes esgrimen buenos argumentos a favor y en contra de una cuestión. Un candidato con posibilidades aún menores es el reconocimiento constitucional del respeto a la paz. El Gobierno federal jamás podrá admitir que tiene la mala voluntad de vulnerar la paz.

Más cercano a la cuestión se encuentra el artículo 25 de la Ley Fundamental, que declara vinculantes los principios del derecho internacional. No es posible negar que los medios de exterminio generalizado son contrarios al derecho internacional, dado que el empleo de estas armas, que ya han dejado de serlo, no permite distinguir entre civiles y otros participantes uniformados. ¿Se puede amenazar con el empleo de tales armas? Por supuesto, el político realista pondrá de manifiesto la condición problemática del derecho internacional y responderá que únicamente los acuerdos internacionales com-

Requisitos Desobediencia civil
- Simbólico
- Orden Jdco intacto
- Aceptar la consecuencia
- Defensa de la constitución

probables pueden realizar estos principios jurídicos; y de ello es de lo que se trata en Ginebra. Con todo, Thoreau tomó la anexión de California, contraria al derecho internacional, como pretexto para un boicot a los impuestos y, retrospectivamente, todos encontramos correcto celebrar a estos adelantados de la desobediencia civil. Hoy día, la lógica de la carrera de armamentos ha generado relaciones y riesgos tan absurdos que el objetivo más legítimo que cabe proponer es la destrucción de los medios de exterminio generalizado como paso primero para la abolición del escandaloso estado de naturaleza entre los Estados, aunque sea un objetivo que, en un primer momento, sólo pueda alcanzarse paulatinamente. Por supuesto, el derecho internacional, que se encuentra todavía preso de las concepciones del sistema europeo de Estados entre 1648 y 1914, precisa de impulsos innovadores. El ejemplo de la agitada historia de la implantación de derechos fundamentales importantes permite una perspectiva histórica a largo plazo en la que también ha de verse la evolución y asentamiento paulatinos de los principios del derecho internacional. Frente a la fantasía adolescente de ritualizar extrajurídicamente las relaciones amigo-enemigo, el intento enérgico de dar un primer paso efectivo para una juridificación del estado de naturaleza entre los Estados es el puro realismo. ¿Y qué si no?

Con todo, por el momento me parece más sugestiva la pregunta que plantean el magistrado del Tribunal Constitucional Federal Simon[5] y muchos otros de si la débil cobertura legitimatoria de las mayorías parlamentarias es suficiente para justificar las decisiones fundamentales de política de seguridad, de gran trascendencia para la colectividad. Para responder a ello es preciso tomar en consideración el estudio de Claus Offe sobre las funciones y requisitos de validez de la regla de la mayoría.[6] Esta regla es el camino real de la formación de la voluntad democrática y así debe seguir siendo. No obstante, su eficacia legitimatoria sólo se mantendrá cuando se aplique en condiciones en las cuales pueda admitirse la suposición de que regula de tal modo los procesos de formación de la voluntad que también se producen decisiones racionales con escasez de tiempo e informaciones incompletas. Por ejemplo, son irracionales las decisiones mayoritarias irreversibles, ya que *podrían* ser falsas. Por supuesto, cabe montar y desmontar los cohetes si bien ello parece algo inverosímil a la vista de la experiencia acumulada hasta la fecha. Pero ¿sirve esta reversibilidad también para la doctrina militar de la doble decisión que subyace en la OTAN? Sus enemigos sostienen que los Estados Unidos han cambiado su política de una estrategia de evitar la guerra a otra de dirigir la guerra, no con ánimo de desencadenar guerras atómicas sino con el de poder amenazar con que pueden ganarlas. Si esta estrategia ha de encontrarse en vigor tanto tiempo como la anterior, los planes tienen que dar por supuesto un período dentro del cual, según los cálculos humanos, también pueden producirse catástrofes, aunque sólo se tengan en cuenta las averías y los errores humanos. Por supuesto, el Gobierno contradice esta versión de la doctrina militar de la OTAN; pero en este caso, la simetría de los argumentos no puede justificar que se acepte la posibilidad, nada inverosímil, de una vulneración de los requisitos de la regla de la mayoría.

La desestabilización que produce la introducción de armas atómicas de primer ataque en las relaciones entre las superpotencias y sus aliados (alemanes), así como los peligros que se derivan de la difusión de armas atómicas a las potencias medianas y a una cantidad incalculable de Estados pequeños, no permiten otra opción que el rechazo de la lógica de la política de seguridad que se ha seguido hasta la fecha. El derecho internacional ha de adaptarse a esta situación nueva. El Estado moderno, con su monopolio de la violencia, ha posibilitado la paz interior; ahora es necesario un impulso igualmente revolucionario para acercarnos a aquella paz jurídica internacional con la que ya había soñado Kant. Esta utopía imprescindible para la supervivencia no puede proceder de la pesadilla de un Estado mundial, pero tampoco puede quedar embarrancada en la concepción del Estado como monopolio de la violencia.

5. Helmut SIMON, «Fragen der Verfassungspolitik», en Peter Glotz (comp.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt/m, 1983. *Cf.* también los trabajos de Ralf Dreier, Jürgen Habermas, Horst Schüler-Springorum.

6. Claus OFFE, «Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung?», en B. Guggenberger, C. Offe (comps.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen, 1984, págs. 160 y sigs.

IV. VARIANTES DE LA ILUSTRACIÓN

El equivalente del neoconservadurismo procede hoy de la crítica radical a la razón, acuñada por el postestructuralismo francés, que encuentra un eco muy vivo sobre todo entre estudiantes y jóvenes intelectuales. Trato de subrayar el impulso crítico que se contiene en esa crítica a la razón que ha penetrado en la oscuridad alemana, a través de una recensión del conocido libro de Peter Sloterdijk, en una nota necrológica sobre Michel Foucault y en la respuesta a una encuesta del periódico parisino *Le Monde.*

Entre Heine y Heidegger

¿Un renegado de la filosofía subjetiva?

¿Quién hubiera pensado que entre el Grupo Marxista y la redacción del *Transatlantik*, entre tanto deshecha, hubiera algo más en común que el origen espiritual en el medio de Schwabing? Con la lectura de Sloterdijk se comprende el asunto: se trata de la mentalidad del cinismo postilustrado.

La fenomenología de esta situación espiritual es el tema de un libro (Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vols., 1983) que merece la rápida publicidad que está teniendo. La brillante vinculación literaria entre los ensayos filosóficos y el diagnóstico de la época se manifiesta con mayor claridad en Francia. Sloterdijk comprueba tanto su ojo para la fisionomía como sus dotes para la obra constructiva, en relación con fenómenos muy alemanes, especialmente los intelectuales de derechas de los años veinte y el síndrome del desengaño de izquierdas, las flores de los pantanos de los años setenta. Surge así un conjunto de aforismos y, a pesar de las 950 páginas, un río no muy ancho, pero sí muy colorido de pensamientos con un toque de seriedad teutónica cuando se trata de aspectos sustanciales.

Pero ¿cuándo se trata de aspectos sustanciales? Cuando la afectación del Yo, en la que éste yo se empequeñece por momentos, se hace dominante, cuando los gurús de gran audiencia prometen amparo y tranquilidad hogareña, Sloterdijk es inexorable: «El pensamiento metafísico lega a la Ilustración una herencia infinitamente valiosa, el recuerdo de la relación entre reflexión y emancipación, que mantiene su vigencia incluso cuando se han derrumbado los grandes sistemas» (86). Sloterdijk también se pone serio en otro lugar. Cuando ya no funciona la unanimidad con el «cosmos que late rítmicamente», la cosa se pone crítica: «En relación con estos ritmos, los seres humanos sólo tienen una actitud válida: la entrega. Comprender quiere decir: estar de acuerdo» (691). Una a la izquierda, una a la derecha y dos «valideces». Únicamente hay algo de cierto: el señor Sloterdijk no es un conservador. Está

en contra del freno a la reflexión y de los valores seguros. Podemos imaginar qué sentimientos tienen que haberle invadido cuando un suplemento de libros de un periódico neoconservador ha pretendido considerarle como un segundo Spengler.

Cinismo es la condición espiritual de aquel que está desilusionado con buenos motivos, pero que tiene que reprimir el dolor que le produce la pérdida de orientaciones que antaño fueron parte de él. El cínico está anclado en sus convicciones pesimistas y eleva la realidad dolorosa a la condición de última instancia. Ante esta instancia justifica su propio oportunismo y ante ella también obliga a comparecer de modo militante a todos aquellos a los que no ha conseguido convertir al cinismo. Por supuesto, el color del cinismo cambia con la distancia que hay entre el ideal (perdido) y la realidad. En comparación con el de los años veinte, el cinismo de los años setenta es, al mismo tiempo, más inofensivo y más amargo. Más inofensivo porque la revolución del 68 fue más irreal que la tormenta de acero de Jünger. Más amargo dado que el ideal era, a su vez, el producto de una Ilustración pero que, en todo caso, se había distinguido de la imitación de la sustancialidad que hacía Gehlen.

Nuestro cinismo es «la conciencia ilustrada falsa. Es la conciencia moderna infeliz, segura de haber trabajado sobre la Ilustración con éxito e inútilmente, al mismo tiempo. Ha aprendido su lección de la Ilustración, pero no ha podido ni puede llevarla a la práctica. Bien situada y miserable, al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna crítica de la ideología; su falsedad se ha hecho ya intrínsecamente flexible» (págs. 37 y sigs.). Tampoco en la cita siguiente resultan irrelevantes los asuntos de contenido: «De lo que se trata, en última instancia, es de los límites sociales y existenciales de la Ilustración. Las necesidades de la supervivencia y de los deseos de autoafirmación, han deprimido a la conciencia ilustrada. Es ridículo enfrentarse a la coacción de las relaciones previas de las que se duda para acabar adaptándose a ellas y, al final, hacer lo que ellas pretenden» (páginas 39 y sigs.).

En la descripción plena de fantasía y de sentido plástico de esta experiencia generacional, Sloterdijk resulta casi insuperable. Se pueden hacer muchas citas sabrosas. Recomiendo las páginas 223 y siguientes. Pero Sloterdijk no solamente quiere describir lo que ha experimentado en propia carne, sino

también explicarlo. Al explicar la consecuencia de los ideales destruidos del 68 con medios que toma prestados a la historia de la filosofía, extrae también de las ruinas un trozo de verdad. A esta verdad es a la que llama impulso cínico (recuérdense las escenografías de Imhoff) que siempre late por detrás. Sloterdijk estiliza a Diógenes, el antepasado del cinismo como quinta esencia de ese cinismo. En último término, sólo son cínicos los establecidos, los que ante la provocación cínica contestan: «Usted ve claramente lo que hay de verdad en ello, pero acepta la opresión. Usted sabrá lo que hace» (400).

El orgullo filosófico de Sloterdijk depende de la construcción de esta oposición. El Diógenes onanista se convierte en el modelo originario de un crítico racional con intención ilustradora. Sostiene un diálogo completo. Su crítica sin palabras presupone ese medio de discurso y contradiscurso que es el único en el que pueden exponerse argumentos y construirse teorías. El lenguaje corporal desautoriza aquel otro en el que se ha transformado la causa de la razón, ya sea sofista o idealista, esto es, en una apariencia de razón, en la mera violencia de los pensadores del sistema y de los maestros pensadores disfrazada de razón. Este tipo de crítica burlona extrae la verdad mediante gestos mudos de descubrimiento y mediante la ridiculización y acabará averiguando cuánto ridículo es capaz de aguantar la verdad que propugnan los opositores, «puesto que la verdad es un asunto de burla» (527). El criticismo de Popper y de Adorno palidece ante estas prácticas de la falsificación *subyacente* que, al propio tiempo, trata de segar la hierba bajo los pies de nuestras empresas racionales.

El método cínico puede caracterizarse por los rasgos siguientes y en un estilo algo profesoral: por medio de la estrategia de la negación de la argumentación, por la intención de la subversión, por la sumersión de la contradicción en la expresividad del cuerpo, por un principio de corporeización, que ha de asegurar la unidad existencial de teoría y vida, por el ofrecimiento materialista de los órganos inferiores frente a los superiores, por la sublevación subjetiva de lo privado frente a lo público, por el nominalismo de un «no» situacional que protesta contra el pensamiento generalizador ya en el proyecto. El cínico se excluye de la comunidad comunicativa de los racionales por cuanto prosigue la comprensión lingüística con los medios más primitivos de las formas de expresión analógicas. Estas formas mudas de protesta son el equivalente más humano de la locura o el suicidio, aquellos dos callejones sin

salida a los que va a parar el escéptico radical al final para no verse cooptado por la razón argumentadora. El método sin *argumentación* tiene la ventaja de soslayar las autocontradicciones en las que se han enredado los distintos intentos de una liquidación argumentativa de la razón, desde Nietzsche hasta Foucault. Esta ventaja tiene un precio, sin embargo, que hace al cínico sin más dependiente de la productividad de su enemigo: vive como parásito de las afirmaciones de los demás y corre el peligro de morir de aburrimiento en cuanto Sócrates cesa de hablar y de contradecir.

También debe estar conectada con esta posición del pensamiento cínico el hecho de que Sloterdijk sólo sepa contraponer negaciones abstractas al asalto moderno de una autoafirmación asilvestrada. La alternativa de moda del dejar ser y de las virtudes pasivas se explica en función de una fijación con el contrario; no se debe a una superación productiva de la filosofía del sujeto, sino que es un gesto de abandono de ésta. Sloterdijk ha profundizado demasiado en el pensamiento originario y activista de la filosofía de la ciencia de Fichte y no puede liberarse de él como no sea mediante la convulsa producción de contradicciones, a través de la retórica del dejar hacer, de la no intervención, de la acción por omisión, etc.

Ello no supone ningún perjuicio para el penetrante modelo de los cinismos principales: cuanto más propios y familiares son los objetos, tanto mejor funciona la negra empiria. En la disección del modelo de conciencia de la modernidad alemana, Sloterdijk no se deja engañar. Mis reservas residen en otros aspectos.

Empiezo por sentirme incómodo con la construcción misma del cínico. Tampoco tiene las manos tan limpias. El cínico cuenta con el atentado a la integridad de su adversario. También del lado del cínico hay algo que no concuerda. Puedo percibir la alegría intelectual que produce la manipulación de las letras mayúsculas. Pero las reglas de la transformación del cinismo griego en cinismo moderno temo que no estén completamente claras. Ciertamente, es necesario ser cínico en el sentido griego para convertirse en cínico en el sentido moderno. Pero, entonces, «la réplica de los dominantes a la cultura dominante» no puede ser cínica y tampoco lo precisa. Los situados no precisan del cinismo.

Por ejemplo, ¿puede decirse que actúa cínicamente el editor Mohn que toma el cinismo de los diarios de Hitler de *Stern* como pretexto para limpiar por completo a los medios

de comunicación de la República Federal de los últimos representantes de los liberales de izquierda según un plan largamente acariciado? Todo lo más habrá actuado en un sentido adecuado a los negocios y quizá ni siquiera eso sino solamente de un modo sordamente conformista, al paso con un giro que se piensa como algo apolítico. En el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de hoy (20 de mayo) uno de los editores comenta el (semi) fracaso de este golpe de Estado editorial. Va a lamentarse a los propietarios del capital de que éstos, al tratar de explotar a uno de «sus periodistas con mayor éxito», han dejado entrever el objetivo de «cambiar cuando menos en aspectos concretos el estilo de dirección y el curso de la publicación gráfica». Se cometería una gran injusticia con el señor Fack si se le llamara cínico por ello. A fin de exponer qué es lo que Fack entiende por «curso medio en publicística» que, por desgracia, se ha visto impedido por la rebelión de la redacción de *Stern*, demos directamente la palabra a esta víctima digna de compasión de la semimisericordia de los capitalistas en el mismo número del periódico: «En contra de todos los pesimistas: somos ya una verdadera democracia. La canalla no debe poder hablar por doquier, ya que es la que más grita.» ¿Se ha de calificar a Johannes Gross a su vez de cínico? Para ello tendría que haber querido algo alguna vez. No, los cínicos no son los otros. Si reflexionamos a fondo sobre las tesis de Sloterdijk, tenemos que reservar la palabra cinismo para la autocrítica. Y entre nosotros, ¿quién está dispuesto a desprenderse por entero de su cinismo?

La flecha en el corazón del presente

Acerca de la conferencia de Foucault sobre «¿Qué es la Ilustración?» de Kant

El fallecimiento de Foucault nos ha sorprendido de modo tan imprevisto y anonadante que apenas puede uno evitar el pensamiento de que aquí se documenta la vida y la doctrina de un filósofo en el puro acontecer y la contingencia brutal de su muerte repentina. También en la lejanía se experimenta la muerte de este hombre de 57 años como un acontecimiento en cuya inoportunidad se manifiesta la violencia y la crueldad del tiempo, el poder de lo fáctico que aniquila sin sentido y sin triunfo el significado trabajosamente articulado de la vida humana. Para Foucault la experiencia de la finitud se ha convertido en una espina filosófica. Interpretó el poder de la contingencia que, al final, había identificado con el poder sin más como un guiño estoico en lugar de hacerlo a partir del horizonte de la experiencia cristiana. Y, sin embargo, en él el rasgo estoico del observador capaz de guardar una distancia superexacta, obsesionado por la objetividad, estaba imbricado de modo peculiar con el elemento contrario de la participación apasionada y autodestructiva en la actualidad del instante histórico.

Conocí a Foucault el año pasado y quizá no le comprendí bien. Sólo puedo decir lo que de él me impresionó. Y fue esa tensión que escapa a las categorías descriptivas convencionales entre una intensa reserva científica del erudito serio que se preocupa por la objetividad por un lado y la vitalidad política del intelectual vulnerable, subjetivamente ilusionable y moralmente sensible del otro. Me imagino que Foucault revolvía los archivos con la tenaz energía de un detective en búsqueda de huellas. Cuando en marzo de 1983 me hizo la propuesta de que nos reuniéramos con algunos colegas americanos en noviembre de 1984 en una conferencia a puerta cerrada para debatir sobre el ensayo que Kant escribió hace 200 años: *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* no sabía yo nada de una conferencia que Foucault había pronunciado entonces sobre tal tema. Por supuesto, entendí su oferta como una invitación a una discusión en la que debatiríamos (con Hubert Dreyfus, Richard Rorty y Charles Taylor) sobre diversas interpretaciones de la Modernidad a partir de un texto que, en cierto modo, inaugura el discurso filosófico de los modernos. Tal no era exactamente la intención que llevaba la invitación de Foucault; pero sólo me di cuenta de ello cuando en mayo de ese año se publicó un extracto de la conferencia de Foucault.

En ella no se encuentra el Kant conocido del *Orden de las cosas*, el crítico del conocimiento que, con su análisis de la finitud abrió las puertas a la era del pensamiento antropológico y de las ciencias humanas. En esa conferencia encontramos a *otro* Kant, Kant como precursor de los jóvenes hegelianos, el primero en romper seriamente con la herencia metafísica, el primero en separar la Filosofía de la Verdad y de la Eternidad y el primero en concentrarse en lo que hasta entonces había parecido a los filósofos como lo no conceptual, el no ser, lo absolutamente casual y efímero. Foucault descubre en Kant al contemporáneo que convierte a la filosofía esotérica en una crítica del presente que responde a las provocaciones del momento histórico. En la respuesta de Kant a la pregunta de ¿Qué es la Ilustración?, Foucault ve una «ontología de la actualidad» que lleva a Horkheimer y Adorno, pasando por Hegel, Nietzsche y Max Weber. Sorprendentemente, en la última frase de su lección, Foucault se considera comprendido en esa tradición.

Foucault contrapone el texto aparecido en 1784 con el que apareció 14 años más tarde y que pasaba revista retrospectiva a los acontecimientos de la Revolución, *El debate de las facultades*. Como se sabe la polémica de la facultad de Filosofía con la de Derecho versa sobre la cuestión de si la especie humana se encuentra en un progreso permanente hacia situaciones mejores. El objetivo con arreglo al cual se mide este progreso lo había explicado Kant en su *Filosofía del Derecho*. Una Constitución republicana aseguraría la legalidad en el interior y en el exterior, tanto la autonomía de los ciudadanos bajo leyes aprobadas por ellos mismos como el alejamiento del peligro de guerra de las relaciones internacionales. Kant busca únicamente un punto de apoyo empírico para probar que estos postulados de razón típicamente práctica se corresponden con una «tendencia moral» observable de hecho en la historia de la especie humana. Busca un «acontecimiento de

Bourdieu y Vázquez señalan que la oposición Foucault/Habermas es más de escenografía académica, una tramoya intelectual.

nuestro tiempo» que señale a una predisposición de la naturaleza humana hacia lo moralmente bueno y, como se sabe, encuentra este «signo histórico» no en la Revolución Francesa misma, pero sí en el entusiasmo manifiesto con que un amplio sector del público saludó este acontecimiento sin miedo alguno como el intento de realización de principios del derecho natural. Un fenómeno así, piensa Kant, ya no puede olvidarse, «puesto que aquel acontecimiento es demasiado grande, está demasiado imbricado en los intereses de los seres humanos y, por lo tanto, con cualquier excusa de circunstancias propicias, volverá a la memoria de los pueblos, que se animarán a repetir nuevos intentos de este tipo».

Foucault cita estas frases célebres, a su vez, no sin «afecto por la participación en el Bien». En los textos anteriores a la Ilustración, Kant todavía había acentuado que aquella «verdadera reforma del modo de pensamiento» nunca podrá producirse por medio de la revolución, aunque, como admite después en *El debate de las Facultades*, se origina en el entusiasmo que ha despertado esa misma revolución. Foucault pone ambos textos en relación y de ello surge una sinopsis. Desde este ángulo de visión, la pregunta ¿Qué es la Ilustración? se mezcla con la pregunta «¿Qué significado tiene para nosotros esa revolución?»; de esta forma se completa al mismo tiempo la mezcla de la Filosofía con un pensamiento incitado por la actualidad de los acontecimientos contemporáneos: la mirada acostumbrada a las verdades eternas se hunde en el detalle preñado de decisiones, bajo la presión de posibilidades anticipadas de futuro excluyentes del momento.

Descubre así Foucault en Kant el *primer* filósofo que, como un arquero, dirige la flecha al corazón de un presente condensado en actualidad y, con ello, inaugura el discurso de la Modernidad. Kant supera la polémica clásica acerca del carácter modélico de los antiguos y la igual dignidad de los modernos e injerta el pensamiento, reconstruido bajo la forma de diagnóstico en ese proceso incansable de la autoafirmación que mantiene a los modernos en movimiento permanente hasta el día de hoy en el horizonte de una nueva conciencia histórica. A la filosofía que se ocupa de la actualidad le importa la relación de la Modernidad consigo misma, el *rapport «sagital» à sa propre actualité*. Hölderlin y el joven Hegel, Marx y los jóvenes hegelianos, Baudelaire y Nietzsche, Bataille y los superrealistas, Lukács, Merleau-Ponty, los precursores del marxismo occidental en general y, también, el

propio Foucault, todos trabajaron en la agudización de esta moderna conciencia del tiempo que ha hecho su entrada en la Filosofía con la cuestión de «¿Qué es la Ilustración?». El filósofo se convierte en contemporáneo; sale del anonimato de una empresa impersonal y se da a conocer como una persona de carne y hueso a la que ha de referirse toda investigación clínica del propio presente con el que se enfrenta. El período de la Ilustración sigue pareciendo retrospectivamente bajo la descripción que ha dado de sí misma: señala la entrada en la Modernidad que, a su vez, se ve condenada a agotar su conciencia y su norma en sí misma.

Aunque esto sólo sea la paráfrasis del propio curso mental de Foucault, se plantea la pregunta de cómo se ajusta este tipo de comprensión afirmativa de los modernos en un filosofar orientado hacia nuestra actualidad e inscrito en nuestro presente con la inflexible crítica de Foucault a la Modernidad; esto es, cómo se compadece la conciencia propia de Foucault como un pensador en la tradición de la Ilustración con la inequívoca crítica de Foucault a esta forma de conocimiento de la Modernidad.

¿Acaso la filosofía de la historia de Kant, la especulación sobre la Constitución de la libertad, sobre la ciudadanía universal y la paz perpetua, la interpretación del entusiasmo revolucionario como un símbolo del progreso histórico hacia lo mejor, acaso cada línea de Kant no hubiera tenido que suscitar el sarcasmo de Foucault, el teórico del poder? ¿No se ha quedado rígida la historia desde el punto de vista del arqueólogo Foucault, convertida en un *iceberg* cubierto por las formas cristalinas de formaciones discursivas caprichosas? (Así lo ve en todo caso el amigo Paul Veyne.) Puede que desde el punto de vista del genealogista Foucault este iceberg se ponga en movimiento en forma distinta a como desearía el pensamiento actualizador de la Modernidad, únicamente como un ir y venir sin sentido de procesos anónimos de superación en el que lo que siempre aparece es el poder y sólo el poder. En el *Orden de las cosas*, Foucault descubría en Kant de modo ejemplar la peculiar dinámica de aquella voluntad de verdad para la que cada frustración únicamente es un nuevo aguijón para una producción científica aumentada y de nuevo fracasada. La forma de conocimiento de la Modernidad se caracteriza por la aporía de que el sujeto cognoscente, cuyo centro es él mismo, se recupera de entre las ruinas de la metafísica para prescribirse a sí mismo, consciente de sus fuer-

zas finitas, un proyecto que exigiría una fuerza infinita. Como demuestra Foucault, Kant transforma esta aporía precisamente en un principio de construcción de su teoría del conocimiento en la medida en que reinterpreta las limitaciones de la capacidad finita de conocimiento en las condiciones trascendentales de un conocimiento que avanza hacia lo infinito. El sujeto sobrecargado estructuralmente queda atrapado en la forma antropocéntrica de conocimiento y el terreno es entonces ocupado por las ciencias humanas, en las que Foucault ve en operación una fuerza disciplinada disimulada. Con sus vanas pretensiones, nunca demostradas, estas ciencias erigen la peligrosa fachada de un saber de validez universal tras de la cual se esconde la facticidad de la pura voluntad que desea ser el poder del conocimiento. Solamente en la estela de esta voluntad de saber sin límites se constituyen tanto la subjetividad como la autoconciencia de las que parte Kant.

Cuando, provistos de estos recuerdos, retornamos al texto de la conferencia observamos en verdad algunas medidas cautelares contra contradicciones excesivamente visibles. Por supuesto, para nosotros la Ilustración, que inaugura la Modernidad, no significa únicamente un período caprichoso de la historia del espíritu. Foucault previene frente a la actitud santurrona de aquellos empeñados en conservar los restos de la Ilustración. Foucault establece (aunque sea entre paréntesis) de modo expreso la relación con los análisis anteriores. Hoy no podemos considerar que nuestra tarea consista en mantener presentes la Ilustración y la revolución como modelos; antes bien, de lo que se trata es de averiguar los impulsos históricos particulares que se imponen y se ocultan al mismo tiempo en el pensamiento universal desde fines del siglo XVIII. Foucault se vuelve contra los pensadores del orden, que toman pie en la teoría del conocimiento de Kant; como están siempre a la búsqueda de las condiciones universales bajo las cuales pueda decirse que los enunciados sean verdaderos o falsos sin más, estos pensadores se encuentran apresados en una «analítica de la verdad». A pesar de estas precauciones sigue siendo una sorpresa que, por otro lado, los pensadores subversivos, que tratan de comprender la actualidad de su presente, *ahora* aparecen como los herederos legítimos de la crítica kantiana. Éstos repiten el diagnóstico fundamental de una Modernidad que busca su propia seguridad y que Kant fue el primero en plantear, en las condiciones diferentes de su presente. Foucault se considera a sí mismo

como prosecución de esta tradición. Para él, el reto que yace en los textos de Kant reside en que se trata de descifrar aquella voluntad que una vez se traicionó en su entusiasmo por la Revolución Francesa. Esto es, en realidad, aquella voluntad de saber que no puede admitir la «analítica de la verdad». Si bien hasta entonces Foucault sólo había encontrado esta voluntad de saber en las formas modernas de dominación con el fin de denunciar al poder, *ahora* lo muestra bajo una luz distinta, esto es, como el impulso crítico digno de conservación y de renovación que une a su propio pensamiento con los comienzos de la Modernidad.

De todos los que en mi generación han realizado el diagnóstico de nuestra época, Foucault es quien ha definido mejor el espíritu del tiempo, en parte muy considerable gracias a la seriedad con que ha perseverado en las contradicciones productivas. Únicamente un pensamiento complejo hace surgir contradicciones ricas de contenido. Es instructiva la contradicción en la que se enredó Kant cuando consideró que el entusiasmo revolucionario era un signo de la historia que permite observar una muestra inteligible de la especie humana en el mundo de los fenómenos. Igualmente instructiva es la contradicción en que se enreda Foucault cuando contrapone su crítica del poder, orientada hacia la actualidad, con el análisis de lo verdadero, de modo tal que aquella crítica pierde las pautas normativas que tendría que tomar prestadas de éste. Quizá sea la fuerza de esta contradicción la que ha recuperado Foucault en este su último texto, siempre dentro del ámbito mental de la Modernidad que él trataba de trascender.

Las servidumbres de la crítica a la racionalidad

Antes de contestar a las tres preguntas de su encuesta, permítame completar la descripción de la situación que antecede a dichas preguntas. Para ello, me limitaré a las dos disciplinas en las que trabajo: Filosofía y Sociología.

I

En los años cincuenta y en los primeros sesenta podían reconocerse con facilidad las actitudes ortodoxas y las desviadas. En los departamentos de Filosofía de las universidades norteamericanas, la teoría de la ciencia que marcaba la pauta era la que administraba la herencia del empirismo lógico; a su lado había una filosofía lingüística que abarcaba el arco del progreso científico, desde los comienzos del análisis lingüístico de Frege y Moore hasta la filosofía tardía de Wittgenstein. Los departamentos de Sociología se encontraban bajo la influencia de Parsons y Homan; aquellos liberales que, entre tanto, se han convertido en portavoces del neoconservadurismo, alababan entonces el fin de las ideologías, la dominación elitista democrática y las regularidades y necesidades tecnocráticas. En Francia todavía se dejaba sentir la influencia de Kojève; Sartre y Merleau-Ponty hicieron florecer la concepción fenomenológica-antropológica y un marxismo influyente, muy relacionado con el Partido Comunista, se ocupaba de que hubiera temas e intereses de qué tratar. La sociología francesa vivía, en principio, de sus dos conocidas tradiciones y, más tarde, de Lévi-Strauss. En Alemania, la Filosofía y la Sociología se abrieron a la influencia estadounidense en el curso de los años cincuenta; de este modo se hizo retroceder o, cuando menos, se relativizó la fenomenología en sus manifestaciones husserlianas y heideggerianas. El institucionalismo originario de la época nazi de Freyer, Gehlen y Schelsky se asimiló a las teorías occidentales sobre la tecnocracia. Únicamente en Frankfurt, los emigrantes retornados mantuvieron cierta continuidad con el marxismo occidental de los años veinte.

Entretanto, los impulsos intelectuales de la revolución estudiantil consiguieron cambiar por entero estas escenas distintas, caracterizadas por las diferentes tradiciones nacionales y asimilar las unas a las otras. Se prescindió de todas las ortodoxias, tanto de las de Wittgenstein, Popper y Parsons, como de las de Heidegger, Sartre o Lévi-Strauss, al igual que de las tradiciones de las escuelas. Incluso en París, una vez que se ha agotado el marxismo ortodoxo, reina un pluralismo que convive con el viejo monopolio. Visto desde el puesto de guardia de las ortodoxias pasadas, esta nueva apertura, a la que también cabe calificar de nueva impenetrabilidad, constituye un éxito de las actitudes teóricas que antaño se consideraban «desviadas». Ello es especialmente evidente en la Sociología, donde la hermenéutica, la etnometodología, la teoría crítica y las posiciones postestructuralistas han supuesto un reto para la visión convencional que la disciplina tiene de sí misma. Pero también en la Filosofía está extendiéndose un sincretismo peculiar. En todas partes se recibe ahora, apresuradamente y, a veces, sin selección suficiente, lo que hasta entonces estaba casi prohibido: en París, Leo Strauss y Hannah Arendt, Popper y Adorno; en Berkeley y Frankfurt, Lévi-Strauss, Foucault y Derrida y por todas partes Feyerabend y Rorty, con una pizca de Quine y Putnam.

II

Así, en todas partes se trata más o menos de todo, lo cual está bien. Junto a las tendencias *entrecruzadas* a la igualación —y con ello entro ya en el problema— se perciben tendencias *en la misma dirección. En primer lugar,* la implantación de concepciones históricas y etnológicas en disciplinas estructuradas de forma sólidamente teórica; se subraya la importancia del contextualismo; el mundo vital aparece ahora en plural; la ética hace retroceder a la moral, la vida cotidiana a la teoría, la ruptura a la continuidad, lo particular a lo general. A su vez, esta tendencia tiene desconfianza frente a las sistematizaciones muy fuertes y las generalizaciones excesivas y, en general, contra las construcciones de contenido normativo; por otro lado, alienta una sana desconfianza falibilista y una tolerancia frente a los procedimientos de las ciencias débiles, que no se ajustan a las pautas científicas positivas. Hoy no hay nada menos aceptable, por ejemplo, que la determinación

normativa de la unidad de la ciencia, el concepto de una *unified science.*

En segundo lugar hoy convergen muchas posiciones filosóficas en la superación del paradigma de la filosofía de la conciencia, dominante desde hace doscientos años, con sus conceptos clave del sujeto y de la autoconciencia. Por supuesto, esta crítica tiene sus precursores en los intentos pragmáticos, lingüísticos y antropológicos de oponer al dualismo cartesiano del espíritu y el cuerpo, «terceras» categorías como la acción, el lenguaje y el cuerpo, elevándolos a categoría filosófica. Desde el punto de vista interno de la Filosofía, Nietzsche y Heidegger deben su renovada actualidad a esta situación. Es posible que algún día se vea en la disolución del paradigma de la conciencia el logro filosófico propio de nuestra época, comparable a la ruptura que supuso la versión filosófico-trascendental de Kant. Todavía seguimos discutiendo sobre el resultado final de este proceso de disolución. Se trata de averiguar si *proseguimos* la autocrítica de una Modernidad que está en decadencia y de si podemos mantener las distancias frente a las formas patológicas del pensamiento dispositivo dentro del horizonte de la Modernidad o de saber si, como afirman muchos, se ha agotado el proyecto de una liberación frente a una inmadurez debida a los propios que la padecen.

Aquellos de nosotros que sostienen haber dejado tras de sí todos los paradigmas y haber entrado en el escenario anarquista de la posmodernidad son representantes típicos de una *tercera* tendencia. Éstos unifican la crítica a la filosofía del sujeto con una crítica a la razón en la que esta razón sólo se manifiesta como un *genitivus objectivus* y en la que, paradójicamente, sigue sin determinarse quién o qué ha de ocupar el lugar del *genitivus subjectivus* (si no es la misma razón). A esa crítica total a la razón acompaña el abandono no solamente de Descartes, sino también de sus virtudes, esto es, del pensamiento metódico, de la responsabilidad teórica y del igualitarismo científico, que había roto con todo acceso privilegiado a la verdad. La cruzada contra una razón instrumental que se ha intensificado hasta convertirse en totalidad toma también rasgos autoritarios. Por otro lado, esta tendencia presenta también un momento de verdad: es bueno que hoy se difunda cierta sensibilidad para la dialéctica de la ilustración aunque no sea más que porque también es necesario ilustrar sobre sí misma a una Ilustración limitada.

III

Siendo éstas las tendencias contemporáneas que laten en el fondo del pensamiento de muchos científicos sociales y filósofos, no resulta sorprendente que las actitudes espirituales de fondo, enraizadas en los factores económicos en determinadas filosofías, obtengan una expresión especialmente intensa y dramática. En los escritos de muchos postestructuralistas no solamente se encuentra una marcada prosecución de la crítica a la ideología realizada por Nietzsche, sino que también se encuentran las exageraciones metódicas de una crítica de la razón que se ha hecho total y que consigue reflejar sintomáticamente como expresión antes que como concepto un difuso espíritu del tiempo.

Una crítica supuestamente radical produce sentimientos de un activismo y vigilancia sin objeto y la tenacidad ante las verdades futuras de carácter indeterminado produce un vacío en el que pueden penetrar sin preocupación alguna las incomprobables verdades de la religión y de la metafísica. Por suerte aún existe una división del trabajo entre los jóvenes conservadores en Alemania y aquellos otros que quisieran heredar la enemistad contra la razón de carácter pseudorradical. Todavía puede distinguirse entre quienes siguen al último Heidegger, practican la obediencia con gesto crítico y paralizan las fuerzas de la crítica de quienes piden cuentas a esta disposición al activismo y a la vigilancia. De temer es el cortocircuito que pueda darse entre los gestos contradictorios de derribar viejos altares y de erigir otros nuevos.

Ciertamente, la articulación filosófica del espíritu del tiempo se plantea en un terreno distinto al del cambio de las mentalidades políticas. Pero se dan interferencias entre ambos movimientos. En Alemania aumentan los signos de que los efectos de interferencia de este tipo se perciben de modo más claro que antes. En el último número del *Freibeuter* (El filibustero) (cuaderno 20), Lothar Baier analiza una conferencia de prensa concedida en el hotel de París Méridian por el antiguo intelectual del Partido Comunista Frémontier juntamente con el diputado de derechas Alain Madelin: «Llama la atención que los pecados que se expían por doquier son, exclusivamente, pecados de izquierda. Y también llama la atención que el más normal cambio de opinión cada vez puede prescindir menos del ritual de autoinculpación y de arrepentimiento. Y conviene que recordemos que Francia no es sola-

mente la patria de Descartes, de la Revolución y de la Declaración de los Derechos Humanos, sino que también es el país del que partieron las cruzadas... Lo único que me parece maravilloso es que quede tanto espíritu religioso vivo en esta sociedad industrial laica; no me lo parece, en cambio, que, de acuerdo con la tradición, la nueva cruzada marche hacia el Este.» A fin de no suscitar impresión equívoca alguna, Baier se sirve exclusivamente del ejemplo francés para criticar la situación alemana. Y se burla con razón de «las izquierdas con cilicio».

IV

Tras esta introducción, algo insólita, puedo responder a sus preguntas con pocas palabras:

En primer lugar: creo que el «logocentrismo» occidental tiene demasiado poco y no demasiado que agradecer a la razón. El hecho de que se haya privilegiado al Ser en la Ontología, a la conciencia en la Teoría del Conocimiento, al enunciado y la verdad proposicional en la semántica en tres períodos muy distanciados en el tiempo, es una prueba de esa misma reducción cognoscitiva del concepto de razón. Puede que resulte pasado de moda, pero creo que, al igual que Kant, seguimos frente al problema de explicar de dónde procede la unidad procedimental del conocimiento objetivo, la convicción moral y el poder del juicio estético.

En segundo lugar: el carácter unilateral cognitivo-instrumental del concepto moderno de racionalidad refleja la unilateralidad objetiva de un mundo vital capitalista en proceso de modernización. En consecuencia, no puede ser cometido del pensamiento filosófico ni de la construcción teórica de las ciencias sociales la superación del «logocentrismo». Ambas pueden contribuir a hacer accesibles de nuevo las dimensiones ocultas de la razón y ello, precisamente, a través del poder explorativo de la propia razón. Pueden volver a poner en movimiento la interrelación de lo cognoscitivo-instrumental con lo moral-práctico y lo estético-expresivo que, como un vehículo que se hubiera atascado, constituye un conjunto paralizado en la alienación de la vida cotidiana. Puesto que el paradigma del entendimiento ha sustituido al de la conciencia, los análisis pacientes pueden hacer visible de nuevo el potencial de una racionalidad irrestricta implícita en nuestros actos comunicativos de la vida cotidiana.

En tercer lugar: durante los últimos diez a veinte años, en París se han originado más impulsos creadores que en otros lugares en materia de diagnósticos del tiempo en teorías sociales. Me refiero a los trabajos de Burdieu, Castoriadis, Foucault, Ricoeur y Touraine; trabajos que sólo se producen merced al esfuerzo continuado de toda una vida. Por supuesto, estos análisis se producen en diversas direcciones. Pero, desde la distancia, todas estas verdades fragmentadas tienen alguna relación. Por lo demás, el ejemplo de la filosofía política de Luc Ferry muestra que no se ha agotado la productividad de la nueva generación y que, además, se ha liberado de los terrores neofilosóficos de los maestros pensadores teutónicos.

V. LA NUEVA IMPENETRABILIDAD

El texto siguiente se basa en una conferencia que pronuncié ante las Cortes españolas el 26 de noviembre de 1984, por invitación del presidente del Parlamento español.

La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas

I

Desde fines del siglo XVIII viene constituyéndose en la cultura occidental una nueva conciencia de la época.[1] Si bien en el occidente cristiano la «nueva era» se refiere a la futura edad del mundo, la que comenzará con el último día, para nosotros, la «nueva época» designa el período propio, el contemporáneo. El presente se concibe como una transición hacia lo nuevo y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto. El nuevo comienzo de época, que marca la ruptura del mundo moderno con el mundo de la Edad Media cristiana y de la Antigüedad, se repite en cada momento presente que da a luz algo nuevo. El presente eterniza la ruptura con el pasado como una renovación continuada. El horizonte abierto al futuro de esperanzas referidas al presente también dirige su acción hacia el pasado. Desde fines del siglo XVIII se concibe la historia como un proceso que afecta a la totalidad del mundo y que plantea problemas. En tal proceso, el tiempo es un recurso escaso para la resolución futura de problemas que nos deja en herencia el pasado. Los tiempos pretéritos ejemplares a los que pueda dirigir el presente la mirada sin reservas han desaparecido. La Modernidad ya no puede pedir prestadas a otras épocas las pautas por las que ha de orientarse. La Modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos. El presente auténtico es, desde hoy, el lugar donde tropiezan la continuidad de la tradición y la innovación.

La desvalorización del pasado ejemplar y la necesidad de extraer principios normativos adecuados a partir de las experiencias y formas vitales modernas propias explica la estructura cambiada del «espíritu de la época». El espíritu de la época se convierte en el medio en el que, de ahora en adelante, se mueven el pensamiento y el debate políticos. El espíritu

1. Sigo aquí las extraordinarias investigaciones de R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/m, 1979.

de la época recibe impulsos de dos movimientos intelectuales contrarios, interdependientes e interrelacionados: el espíritu de la época prende con la chispa del choque entre el pensamiento histórico y el utópico.[2] A primera vista ambas formas de pensamiento se excluyen mutuamente. El *pensamiento histórico*, nutrido por la experiencia, parece estar llamado a criticar los proyectos utópicos; el exuberante *pensamiento utópico* parece tener la función de exponer alternativas de acción y posibilidades de juego que trasciendan a las continuidades históricas. De hecho, la conciencia contemporánea de la época ha abierto un horizonte en que se mezcla el pensamiento utópico con el histórico. Esta peregrinación de las energías utópicas hacia la conciencia histórica caracteriza en todo caso el espíritu de la época que, a su vez, imprime sus rasgos a la opinión pública de los pueblos modernos desde los días de la Revolución Francesa. El pensamiento político impregnado de la actualidad del espíritu de la época y que trata de resistir a la presión de un presente cargado de problemas, está penetrado de energías utópicas; pero, al mismo tiempo, es conveniente que este exceso de esperanzas se someta al contrapeso conservador de las experiencias históricas.

Desde comienzos del siglo XIX, la «utopía» es un concepto de lucha política que todos usan contra todos. En primer lugar, se emplea el reproche contra el pensamiento ilustrado abstracto y sus herederos liberales; luego, por supuesto, contra socialistas y comunistas y también contra los ultras conservadores: contra los primeros porque conjuran un futuro abstracto, contra los segundos porque conjuran un pasado también abstracto. Como todos están infectados de pensamiento utópico, nadie quiere ser un utópico.[3] La *Utopía*, de Thomas Moro, la *Ciudad del Sol*, de Campanella, la *Nueva Atlántida*, de Bacon, todas estas utopías espaciales del Renacimiento también podrían llamarse «*novelas* estatales», porque sus autores jamás dejaron duda alguna acerca del carácter ficticio de los relatos. Retrotrajeron concepciones paradisiacas a ámbitos históricos y a antimundos terrenos y transformaron esperanzas escatológicas en posibilidades vitales profanas. Las utopías clásicas de una vida mejor y sin peligros se presenta-

2. Para lo que sigue, vid. J. RÜSEN, «Utopie und Geschichte», en W. VOSSKAMP (com.), *Utopieforschung*, Stuttgart, 1982, tomo I, págs. 356 y sigs.

3. L. HÖLSCHER, «Der Begriff der Utopie als historische Kategorie», en VOSSKAMP, *cit.*, tomo I, págs. 402 y sigs.

ban, como observa Fourier, como un «sueño del bien sin medios para llevarlo a cabo y sin método». A pesar de su referencia crítica al presente, las utopías no comunicaban con la historia. La situación cambia cuando Mercier, un discípulo de Rousseau, con su novela del futuro sobre el París del año 2440, proyecta aquellas islas de la felicidad de regiones remotas en un futuro alejado y, con ello, refiere las esperanzas escatológicas sobre el restablecimiento futuro del paraíso al eje *mundano interno* de un progreso histórico.[4] Sin embargo, en cuanto la utopía y la historia se tocan de este modo, se transforma la imagen clásica de la utopía y la novela estatal pierde sus caracteres novelescos. Quien sea más sensible ante las energías utópicas del espíritu de la época, contribuirá con el mayor empeño a conseguir una mezcla del pensamiento histórico con el utópico. Robert Owen y Saint-Simon, Fourier y Proudhon rechazan decididamente el utopismo y Marx y Engels les acusan de «socialistas utópicos». Solamente Ernst Bloch y Karl Mannheim en nuestro siglo han conseguido limpiar la expresión «utopía» de la connotación de utopismo y la han rehabilitado como un medio verdadero de proponer posibilidades alternativas de vida que incluso deben incluirse en el proceso histórico. En la conciencia histórica políticamente activa hay implícita una perspectiva utópica.

Así, al menos, parecía suceder hasta ayer. Hoy parece como si se hubieran consumido las energías utópicas, como si se hubiesen retirado del pensamiento histórico. El horizonte del futuro se ha empequeñecido y el espíritu de la época, como la política, ha cambiado fundamentalmente. El futuro está teñido de pesimismo; en los umbrales del siglo XXI se dibuja el panorama temible del peligro planetario de aniquilación de los intereses vitales generales: la espiral de la carrera de armamentos, la difusión incontrolada de armas atómicas, el empobrecimiento estructural de los países subdesarrollados, el paro y las desigualdades sociales crecientes en los países desarrollados, los problemas de la contaminación del medio ambiente y unas altas tecnologías que operan al borde continuo de la catástrofe son los que marcan la pauta que, a través de los medios de comunicación, llegan a la conciencia del público. Las respuestas de los intelectuales reflejan la misma per-

4. R. KOSELLECK, «Die Verzeitlichung der Utopie», en VOSSKAMP, *cit.*, tomo 3, págs. 1 y sigs. R. TROUSSON, «Utopie, Geschichte, Fortschritt», en VOSSKAMP, *cit.*, tomo 3, págs. 15 y sigs.

plejidad que las de los políticos. No se debe solamente a un realismo creciente el hecho de que una perplejidad aceptada con valor cada vez sustituya más a los intentos de orientación hacia el futuro. La situación puede llegar a ser impenetrable objetivamente. La impenetrabilidad es, por lo demás, también una función de la disposición a la acción que se da en una sociedad. De lo que se trata aquí es de la confianza que la cultura occidental tiene en sí misma.

II

Por supuesto, hay buenas razones para explicar el agotamiento de las energías utópicas. Las utopías clásicas *pintaron* las condiciones para una vida digna y para una felicidad organizada socialmente. Las utopías sociales, mezcladas con el pensamiento histórico, que toman parte en las controversias políticas desde el siglo XIX, despiertan expectativas más realistas. Presentan la ciencia, la técnica y la planificación como los instrumentos prometedores e infalibles de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Ésta es, precisamente, la esperanza que ha quedado hecha añicos ante pruebas irrefutables. La energía nuclear, la tecnología de los armamentos y la penetración en el espacio, la investigación genética y la manipulación biotécnica en el comportamiento humano, la elaboración de la información, la acumulación de datos y los nuevos medios de comunicación son, como bien se sabe, técnicas con consecuencias ambiguas. Y cuanto más complejos sean los sistemas que es preciso orientar, mayor será la verosimilitud de consecuencias secundarias disfuncionales. Todos los días nos enteramos de que las fuerzas productivas se convierten en fuerzas destructivas y de que las capacidades de planificación se transforman en potencialidades de trastorno. Por ello no resulta extraño que ganen influencia aquellas teorías que tratan de demostrar que las mismas fuerzas que han aumentado nuestro poder, del que la Modernidad en su día extrajo su conciencia y sus esperanzas utópicas, de hecho permiten que la autonomía se convierta en dependencia, la emancipación en opresión, la racionalidad en irracionalismo. De la crítica de Heidegger a la subjetividad de la Edad Moderna, Derrida extrae la conclusión de que solamente podemos evitar el molino del logocentrismo occidental mediante una provocación sin objetivo. En lugar de tratar de dominar

las contingencias más evidentes *en* el mundo, haríamos mejor entregándonos a las contingencias secretas y ocultas del descubrimiento del mundo. Foucault radicaliza la crítica de Horkheimer y Adorno a la razón instrumental, hasta convertirla en una teoría del eterno retorno del poder. Su mensaje de un ciclo del poder siempre igual, de una formación de discursos siempre igual, tiene que extinguir la última chispa de la utopía y de la confianza de la cultura occidental en sí misma.

Entre los medios intelectuales cunde la sospecha de que el agotamiento de las energías utópicas no supone una pasajera situación espiritual de pesimismo cultural, sino que tiene un alcance más profundo. Podría ser manifestación de un cambio en la moderna conciencia de la época. Quizá esté disolviéndose de nuevo aquella amalgama entre el pensamiento histórico y el utópico; quizá estén transformándose la estructura del espíritu de la época y la situación compleja de la política. Quizá la conciencia de la historia esté perdiendo sus energías utópicas: al igual que a fines del siglo XVIII se transformaron las esperanzas en el paraíso dando una dimensión temporal en el más acá a las utopías quizá, hoy, doscientos años más tarde, estén perdiendo su carácter secular las esperanzas utópicas para adquirir de nuevo una configuración religiosa.

Considero que esta tesis de la aparición de la posmodernidad carece de fundamento. La estructura del espíritu de la época no ha cambiado, como tampoco lo ha hecho la forma de la polémica sobre posibilidades vitales futuras y la conciencia histórica no está perdiendo las energías utópicas en modo alguno. Antes bien, lo que ha llegado a su fin ha sido una utopía concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo.

Los clásicos de la teoría social, desde Marx a Max Weber, coincidían en que la estructura de la sociedad burguesa se caracteriza por el trabajo abstracto, esto es, por un tipo de trabajo industrial orientado por las leyes del mercado, sometido a las leyes del valor del capital y organizado según criterios empresariales. Como este tipo de trabajo abstracto resultó tener una fuerza tan considerable, capaz de penetrar en todas las esferas, también las esperanzas utópicas se dirigieron hacia la esfera de la producción, esto es, a la idea de una emancipación del trabajo frente a la determinación ajena. Las utopías de los socialistas primitivos se concentraban en la

imagen del falansterio, una forma de organización de la sociedad del trabajo compuesta por productores libres e iguales. De una producción correctamente organizada tenía que surgir la forma de vida comunitaria de trabajadores libres asociados. La idea de la autogestión obrera todavía inspiró al movimiento de protesta de fines de los años sesenta.[5] A pesar de todas sus críticas a los socialistas primitivos, en la primera parte de la *Ideología Alemana* Marx propugnaba la misma utopía de la sociedad del trabajo: «Ha llegado el momento en que las personas tienen que apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas, a fin de llegar a una situación de trabajo autónomo... La apropiación de estas fuerzas no es otra cosa que el desarrollo de las capacidades individuales, que se corresponden con los instrumentos materiales de producción. Solamente en esta situación coincide el trabajo autónomo con la vida material, lo que se corresponde con la conversión de la persona en una personalidad plena y con la destrucción de toda dependencia de la naturaleza.»

La utopía de la sociedad del trabajo ya no tiene poder de convicción y no sólo porque las fuerzas productivas hayan perdido su inocencia o porque la abolición de la propiedad privada de los medios de producción por sí sola no desemboque en la autogestión obrera. Sobre todo, la utopía ha perdido su punto de contacto con la realidad: la fuerza del trabajo abstracto, capaz de construir estructuras y de transformar la sociedad. Claus Offe ha enunciado de modo convincente unos «puntos de referencia para el carácter cada vez menos objetivo de la fuerza determinante de realidades como el trabajo, la producción, el mercado, en su relación con la constitución social y el desarrollo de la sociedad en su conjunto».[6]

Quien hojee alguno de los pocos escritos que todavía hoy mantienen alguna referencia utópica en su título —me refiero al libro de André Gorz, *Caminos al paraíso*— encontrará que se confirma este diagnóstico. Gorz fundamenta su propuesta de desvincular el trabajo del ingreso por medio de un salario mínimo garantizado renunciando a la esperanza marxista de

5. Desde esa perspectiva ha presentado recientemente Oskar NEGT un estudio notable: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Frankfurt/m, 1984.

6. C. OFFE, «Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie», en ibíd., *Arbeits gesellschaft-Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/m, 1984, pág. 20.

que el trabajo autónomo acabe coincidiendo con la vida material.

Pero, ¿por qué habría de ser significativa para la amplia opinión pública la disminución de la fuerza de convicción de la utopía de la sociedad del trabajo y por qué tendría que ayudar a explicar un agotamiento *general* de los impulsos utópicos? Esta utopía no solamente ha atraído a los intelectuales. Ha inspirado al movimiento obrero europeo y, en nuestro siglo, ha dejado su huella en los programas de tres momentos muy diferentes pero de importancia mundial. Como reacción a las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y de la crisis económica mundial se impusieron las correspondientes corrientes políticas: el comunismo soviético en Rusia, el corporativismo autoritario en la Italia fascista, la Alemania nazi y la España falangista y el reformismo socialdemócrata en las democracias de masas del Oeste. Únicamente este proyecto de Estado social se constituyó en heredero de los movimientos burgueses de emancipación y del Estado democrático constitucional. Si bien surgió de la tradición socialdemócrata no son solamente gobiernos socialdemócratas los que han ido construyéndolo. Después de la Segunda Guerra Mundial todos los partidos gobernantes en los países occidentales ganaron sus mayorías argumentando más o menos intensamente a favor de los objetivos del Estado social. Desde fines de los años setenta están haciéndose evidentes los límites del proyecto del Estado social sin que, hasta la fecha, sea visible una forma sustitutoria nítida. Quisiera, por lo tanto, delimitar claramente mi tesis, esto es, que la nueva impenetrabilidad pertenece a una situación en la que el programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura.

III

El núcleo utópico, esto es, la liberación del trabajo asalariado, había adoptado también otra forma en el proyecto del Estado social. Las relaciones vitales emancipadas y dignas no tienen por qué provenir de modo inmediato de una revolución de las relaciones laborales, esto es, de la transformación del trabajo heterónomo en trabajo autónomo. La reforma de las relaciones laborales tiene un lugar primordial en este pro-

yecto.[7] Estas medidas son el punto referencial necesario, no solamente para adoptar otras de humanización de un trabajo que sigue estando determinado ajenamente y para establecer las contraprestaciones que compensen por los riesgos fundamentales del trabajo asalariado (accidente, enfermedad, pérdida del puesto de trabajo, desamparo en la ancianidad). De aquí se sigue la consecuencia de que todos quienes estén en situación laboral útil han de integrarse en este sistema ocupacional tan equilibrado y compensado, lo que equivale al objetivo del pleno empleo. La compensación funciona únicamente cuando la condición del asalariado con empleo a tiempo completo es la norma. Los inconvenientes que siempre aparecen en un *status* protegido de trabajo industrial dependiente se compensan con los derechos que se reconocen a los ciudadanos en cuanto clientes de burocracia del Estado de bienestar y con la capacidad adquisitiva que se les da en su función de consumidores de bienes en serie. La válvula para la pacificación de los antagonismos de clase sigue siendo la neutralización del factor conflictivo que se da siempre en todo *status* de trabajo asalariado.

Este objetivo ha de alcanzarse a través de la legislación del Estado social y de la contratación colectiva entre partes independientes. Las políticas del Estado social derivan su legitimidad del sufragio universal y tienen su base en los sindicatos autónomos y los partidos obreros. El éxito del proyecto depende del poder y de la capacidad de acción de un aparato de Estado intervencionista. Este Estado ha de inmiscuirse en el sistema económico con el objetivo de cuidar el crecimiento económico, regular las crisis y, al mismo tiempo, garantizar la competitividad de las empresas en el mercado internacional así como los puestos de trabajo a fin de que se produzcan excedentes que puedan luego repartirse sin desanimar a los inversores privados. Ello pone en claro el *aspecto metodológico*: el compromiso del Estado social y la pacificación del antagonismo de clase son el resultado de una intervención de un poder estatal democráticamente legitimado para regular y paliar el proceso de crecimiento natural capitalista. El *aspecto sustancial* del proyecto se alimenta de los restos de la utopía de la sociedad del trabajo: al normalizarse el *status* de los trabajadores mediante la participación cívica y el ejercicio

7. Desde esta perspectiva, lo más reciente es H. KERN y M. SCHUMANN, *Das Ende der Arbeitsteilung?* Munich, 1984.

de derechos sociales, la masa de la población consigue la oportunidad de vivir en libertad, justicia social y bienestar creciente. Ello presupone que las intervenciones estatales pueden garantizar la coexistencia pacífica entre el capitalismo y la democracia.

En las sociedades industriales desarrolladas de Occidente pudo realizarse por entero esta condición precaria, en todo caso, en el contexto favorable del período de la posguerra y de la reconstrucción. Pero no quiero tratar del cambio de contexto de los años setenta, y tampoco de las circunstancias, sino de las dificultades intrínsecas que surgen con el éxito del estado social.[8] Al respecto se plantean siempre dos cuestiones. ¿Dispone el Estado intervencionista de poder suficiente y puede trabajar con la eficacia precisa para doblegar el sistema económico capitalista en el sentido favorable a su programa? Y ¿es la aplicación del poder político el medio adecuado para alcanzar el fin sustancial de mejorar y consolidar formas de vida más dignas y emancipadas? Así, pues, se trata, en primer lugar, de la cuestión de las fronteras de la reconciliación entre capitalismo y democracia y, en segundo lugar, de la cuestión de las posibilidades de implantar nuevas formas de vida con medios jurídico-burocráticos.

A la primera. Desde el principio, el Estado nacional resultó un marco demasiado estrecho para asegurar adecuadamente las políticas económicas keynesianas frente al exterior, contra los imperativos del mercado mundial y la política de inversiones de empresas que operan a escala planetaria. Más evidentes son, sin embargo, los límites del poder de intervención del Estado en el interior. En este caso, a medida que va aplicando sus programas, el Estado social tropieza claramente con la resistencia de los inversores privados. Por supuesto, hay muchas causas explicativas del descenso de la rentabilidad de las empresas, la inseguridad en las oportunidades de inversión y la caída de las tasas de crecimiento. Pero las condiciones de reproducción del capital tampoco quedan indemnes frente a los resultados de las políticas del estado social, ni de hecho, ni —lo cual es más importante— en la percepción subjetiva de los empresarios. De este modo los costes crecientes de la mano de obra y capítulos anejos a éste, inten-

8. Para lo siguiente, *cf.* C. OFFE, «Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates», en ibíd., *op. cit.*, págs. 323 y sigs. J. KEANE, *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge, 1984, cap. I, págs. 10 y sigs.

sifican la tendencia a inversiones de racionalización que, al hilo de una segunda Revolución Industrial, aumentan la productividad del trabajo en tal medida y disminuyen en tal grado la necesidad social de tiempo de trabajo necesario que, a pesar de la tendencia secular al acortamiento de la jornada laboral, cada vez hay más parados. Sea como sea, una situación en la que la falta de disposición a la inversión, el estancamiento económico, el aumento del paro y la crisis de los presupuestos públicos se pueden vincular de modo muy sugestivo a la percepción de la colectividad con los costes del Estado de bienestar, se hacen palpables los límites estructurales dentro de los cuales se estableció y mantuvo el compromiso que dio origen al Estado social. Dado que el Estado social ha de respetar la forma de funcionamiento del sistema económico no tiene posibilidad de influir en la esfera de inversión privada como no sea mediante medidas que sean apropiadas al sistema. Además, tampoco tendría poder para ello, ya que el reparto de ingresos, en lo esencial, se limita a una distribución horizontal dentro del grupo de los trabajadores dependientes, mientras que no se toca la estructura patrimonial de clase ni el reparto de la propiedad. Así, el Estado social que ha conseguido sus propósitos se encuentra en una situación en la que se debe percibir que él mismo no es una «fuente de bienestar» y que no puede garantizar la seguridad en el puesto de trabajo como si fuera un derecho civil. (C. Offe.)

En esta situación, el Estado social corre el peligro de perder su base social. Las capas de electores con movilidad ascendente, que eran las más beneficiadas con los resultados del Estado social en tiempos de crisis, pueden dar lugar a una mentalidad de protección de la propiedad y pueden también aliarse con la vieja clase media, especialmente con las capas más partidarias de la ideología «productivista», hasta formar un bloque defensivo contra los menos privilegiados o los grupos marginados. Este cambio de actitud de la base electoral amenaza sobre todo a aquellos partidos que, como el demócrata en los Estados Unidos, el *Labour Party* inglés o la socialdemocracia alemana, durante decenios confiaron en una clientela segura al amparo del Estado social. Al propio tiempo, el cambio en las condiciones del mercado de trabajo supone un gran peso para los sindicatos; su potencial de amenaza se debilita; los sindicatos pierden afiliados y cotizaciones y se ven obligados a practicar una política de alianzas que se ajusta a

los intereses a corto plazo de aquellos que todavía tienen empleo.

Incluso aunque el Estado social, en condiciones más afortunadas, consiguiera retrasar o evitar los efectos secundarios de su éxito, que ponen en peligro las condiciones mismas de su funcionamiento, quedaría otro problema por resolver. Los partidarios del proyecto del Estado social habían mirado siempre en una dirección. En primer lugar se daba la tarea de disciplinar el poder económico descontrolado y de proteger el mundo vital de los trabajadores dependientes de las influencias destructivas de un crecimiento económico plagado de crisis. El gobierno parlamentario aparecía como un recurso a la vez inocente e imprescindible; era el que daba fuerza y capacidad de acción al Estado intervencionista frente al egoísmo sistemático de la economía. Los reformistas creían sin reserva alguna que era lógico que el Estado, además de intervenir en el ciclo económico, interviniera también en el ciclo vital de sus ciudadanos; al fin y al cabo, el objetivo del programa del Estado social era la reforma de las condiciones de vida de los trabajadores. En verdad, de este modo se consiguió un nivel más alto de justicia social.

Pero precisamente aquellos que reconocen este logro histórico del Estado social y no incurren en críticas fáciles a las debilidades de éste, reconocen también *el* fracaso, que no puede atribuirse a uno u otro inconveniente o a una realización a medias del proyecto sino que se origina en una unilateralidad específica de ese mismo proyecto. Ambiguo es todo escepticismo frente a la naturaleza del poder, quizá imprescindible pero sólo presuntamente inocente. Los programas de Estado social precisaban una gran cantidad de poder a fin de conseguir fuerza de ley, la financiación con cargo a los presupuestos públicos y la eficacia real en el mundo vital de sus beneficiarios. De este modo se genera una red cada vez más tupida de normas jurídicas, de burocracias estatales y paraestatales que cubre la vida cotidiana de los clientes reales o potenciales.

Amplios debates sobre la juridificación y la burocratización en general, sobre los efectos contraproducentes de la política social del Estado en especial, sobre la profesionalización y «cientifización» de los servicios sociales, han llamado la atención sobre unos hechos que algo dejan en claro: los medios jurídico-administrativos de la ejecución de los programas del Estado social no suponen en modo alguno un medio

pasivo neutral. Antes bien, con estos programas aparece unida una praxis de hechos singulares, normalización y vigilancia, que Foucault ha perseguido en su fuerza cosificadora y subjetivadora hasta las ramificaciones más remotas de la comunicación cotidiana. Las configuraciones de un mundo vital reglamentado, despedazado, controlado y tutelado son, sin duda, más sublimes que las formas palpables de la explotación material y la miseria; pero los conflictos sociales interiorizados y transferidos al terreno de lo psíquico y lo corporal no son menos destructivos. En resumen, el proyecto del Estado social padece bajo la contradicción entre el objetivo y el método. Su objetivo es el establecimiento de formas vitales estructuradas igualitariamente que, al mismo tiempo, permitan ámbitos para la autorrealización y espontaneidad individuales. Pero, evidentemente, este objetivo no puede alcanzarse por la vía directa de una aplicación jurídico-administrativa de programas políticos. La generación de nuevas formas vitales es una tarea excesiva para el medio del poder.

IV

Al hilo de dos problemas, he tratado de los obstáculos que el propio Estado social triunfante se pone en su camino. No quiero decir con ello que el desarrollo del Estado social sea una realización errónea. Por el contrario: las instituciones del Estado social, al igual que las instituciones del Estado constitucional democrático, denotan un impulso de desarrollo del sistema político frente al cual no hay posibilidad sustitutoria alguna en sociedades como la nuestra, ya en relación con las funciones que cumple el Estado social, ya en relación con las exigencias legitimadas normativamente a las que satisface. Aquellos países que aún están atrasados en el desarrollo del Estado social no tienen razón alguna para separarse de este camino. Precisamente la falta de opciones sustitutorias e, incluso, la irreversibilidad de unas estructuras de compromiso por las que fue necesario luchar, son las que hoy nos sitúan ante el dilema de que el capitalismo desarrollado no pueda vivir sin el Estado social y, al mismo tiempo, tampoco pueda hacerlo con él. Las reacciones más o menos desorientadas ante este dilema prueban que se ha agotado ya el potencial innovador de la utopía de la sociedad del trabajo.

Siguiendo a C. Offe, podemos distinguir tres tipos de reacciones en países como la República Federal y los Estados Unidos.[9] El *legitimismo* basado en la *sociedad industrial y el Estado social* de la socialdemocracia de derechas se encuentra hoy a la defensiva. Entiendo esta determinación en un sentido lato, de forma que pueda aplicarse por igual, por ejemplo, a los demócratas de la corriente de Mondale en los Estados Unidos o al segundo gobierno de Miterrand. Los legitimistas eliminan del proyecto del Estado social precisamente aquel elemento componente que éste había tomado prestado a la utopía de la sociedad del trabajo. Renuncian al objetivo de doblegar en tal medida el trabajo autónomo que el *status* de los ciudadanos libres e iguales, al penetrar en la esfera de la producción, se pueda convertir en el núcleo de cristalización de formas autónomas de vida. Los legitimistas son hoy los auténticos conservadores, que quisieran consolidar lo que ya se ha alcanzado. Esperan volver a encontrar el punto de equilibrio entre el desarrollo del Estado social y la modernización por medio del mercado. Es necesario acompasar de nuevo el balance entre las orientaciones democráticas del valor de uso y una dinámica capitalista propia y suavizada. El programa legitimista está anclado en la necesidad de conservar lo ya establecido. Ignora, sin embargo, el potencial de resistencia que se produce en la estela de la creciente erosión burocrática de unos mundos vitales estructurados de modo libre y comunicativo procedentes de unas interrelaciones naturales; tampoco se toma en serio los cambios en la base social y sindical sobre la que se apoyaba hasta la fecha la política del Estado social. A la vista de los cambios en la estructura del electorado y el debilitamiento de la posición sindical esta política corre el riesgo de perder su desesperada carrera contra el tiempo.

En ascenso se encuentra el *neoconservadurismo*, que también se orienta en el sentido de la sociedad industrial, pero que formula una crítica decidida al Estado social. La administración de Reagan y el Gobierno de Margaret Thatcher son sus representantes; el Gobierno conservador de la República Federal también ha emprendido un curso análogo. En lo esencial, el neoconservadurismo se caracteriza por tres componentes.

9. C. Offe, «Perspektiven auf die Zukuntft des Arbeitsmarktes», en ibíd., *op. cit.*, págs. 340 y sigs.

Primero: una política económica orientada hacia la oferta ha de mejorar las condiciones de capitalización y poner de nuevo en marcha el proceso de acumulación. Cuenta con una tasa de desempleo relativamente elevada, aunque formalmente sólo de modo transitorio. La redistribución de los ingresos perjudica a los grupos más pobres de población, como muestran las estadísticas en los Estados Unidos, en tanto que sólo los propietarios de grandes capitales alcanzan claras mejoras en sus ingresos. Con ello corren paralelamente algunas limitaciones de los resultados del Estado social. Segundo: los costes de legitimación del sistema político han de reducirse. La «inflación de las expectativas» y la «ingobernabilidad» son términos para una política que se orienta hacia una desvinculación mayor entre la administración y la formación pública de la voluntad. En este contexto se fomentan las acciones neocorporativas, esto es, una intensificación de los potenciales no estatales de dirección de las grandes asociaciones, principalmente las asociaciones empresariales y los sindicatos. La transferencia de competencias parlamentarias, normativamente reguladas a partir de sistemas de negociación que funcionen convierte al Estado en una parte negociadora como las demás. La dejación de funciones en las zonas grises del neocorporativismo sustrae cada vez más materias sociales a los órganos de decisión ordinarios que están constitucionalmente obligados [10] a considerar por igual todos los intereses afectados en cada caso. Tercero: por último, se exige que la política cultural opere en dos frentes. De un lado, tiene que desacreditar a los intelectuales, en cuanto que capa obsesionada con el poder e improductiva, portadora del modernismo, ya que los valores posmateriales, especialmente las necesidades expresivas de autorrealización y de juicio crítico de una moral ilustrada universalista son una amenaza para los fundamentos motivacionales de una sociedad del trabajo que funcione y de la despolitización de la opinión pública. Por otro lado, es necesario seguir cultivando los poderes de la ética convencional, del patriotismo, de la religión burguesa y de la cultura popular. Éstos existen con el fin de compensar al mundo vital privado por las cargas personales y para defenderlo de

10. C. OFFE, Korporatismus als System nichtstaatlicher Machtsteuerung», en *Geschichte und Gesellschaft*, año 10, 1984, págs. 234 y sigs. Para la justificación del neocorporativismo desde la perspectiva de la teoría de sistemas, *cf.* H. WILLKE, *Entzäuberung des Staates*, Königstein, 1983.

la presión de la sociedad competitiva y de la modernización acelerada.

La política neoconservadora tiene cierta posibilidad de imponerse si encuentra una base en esa sociedad dividida en dos segmentos que, al mismo tiempo, propugna. Los grupos excluidos o marginados no tienen poder de veto ya que representan a una minoría ajena, separada del proceso productivo. El proceso que ha venido produciéndose cada vez más claramente entre las metrópolis y la periferia subdesarrollada parece repetirse en el interior de las sociedades capitalistas más desarrolladas: los poderes establecidos cada vez dependen menos del trabajo y de la voluntad de cooperación de los desposeídos y de los oprimidos para su propia reproducción. En todo caso, no basta con que una política se imponga; además, debe dar buen resultado. Un desmantelamiento *decidido* del compromiso del Estado social tiene que dejar tras de sí lagunas funcionales que sólo pueden rellenarse mediante la represión o el desamparo.

Un tercer modelo de reacción se dibuja en la *disidencia* de los *críticos del crecimiento*, que tienen una posición ambigua frente al Estado social. Así, en los nuevos movimientos sociales de la República Federal, por ejemplo, se juntan minorías de la procedencia más diversa para constituir una «alianza antiproductivista», ancianos y jóvenes, mujeres y parados, homosexuales e impedidos, creyentes y no creyentes. Lo que les une es el rechazo de esa visión productivista del progreso que comparten los legitimistas con los neoconservadores. La clave para una modernización social libre de crisis en la medida de lo posible, para estos dos partidos, reside en dosificar correctamente la parte de problemas que corresponde a los dos subsistemas de Estado y sociedad. Los unos ven la causa de la crisis en la dinámica propia y desbridada de la economía y los otros en las cadenas burocráticas con que se pretende someterla. El control social del capitalismo o la devolución de los problemas de la administración planificadora al mercado son las terapias correspondientes. Un lado ve el origen de los trastornos en la fuerza de trabajo monetarizado, la otra lo ve en los impedimentos burocráticos a la iniciativa privada. Pero ambas partes coinciden en que los ámbitos de interacción del mundo vital, precisados de protección, solamente pueden ejercer una función pasiva frente a los motores verdaderos de la modernización social, esto es, el Estado y la economía. Ambas partes están también conven-

cidas de que es posible desvincular el mundo vital de estos subsistemas, así como protegerlo frente a las injerencias sistémicas si el Estado y la economía han de complementarse en una relación correcta y estabilizarse recíprocamente.

Únicamente los disidentes de la sociedad industrial parten del supuesto de que el mundo vital está igualmente amenazado por la mercantilización *(Kommodifizierung) y* la burocratización y ninguno de los dos medios, poder o dinero, es «más inocente» que el otro en principio. Solamente los disidentes consideran necesario que se fortalezca la autonomía de un mundo vital que está amenazado en sus fundamentos vitales y en su estructura interna comunicativa. Solamente ellos reclaman que se rompa o, por lo menos, se contenga la dinámica propia de los subsistemas que organizan el poder y el dinero por medio de formas de organizaciones autogestionadas próximas a la democracia de base. En este contexto se consideran conceptos y propuestas de economía dual para independizar la seguridad social del empleo.[11] La diferenciación no sólo ha de tener lugar en cuanto al aspecto productivo de la persona, sino, también, al del consumidor, el ciudadano y el cliente de las burocracias del Estado de bienestar. Los disidentes de la sociedad industrial son los herederos del programa del Estado social en su componente democrático radical que los legitimistas han abandonado. Con todo, en la medida en que no van más allá de la mera disidencia, mientras permanecen atascados en el fundamentalismo de la gran negación y no ofrecen nada más que el programa negativo del crecimiento cero y la diferenciación, no superan una de las *facetas* del proyecto del Estado social.

En la fórmula de la sujeción social del capitalismo no solamente se escondía la resignación ante el hecho de que el edificio de una economía compleja de mercado no puede alterarse desde dentro y reformarse en un sentido democrático con las simples recetas de la autogestión obrera. Tal fórmula comprendía también la convicción de que una influencia proveniente del exterior, indirecta, sobre los mecanismos de la autodirección, precisa algo nuevo, esto es, una combinación muy innovadora de poder y de autolimitación inteligente. Esta convicción se basaba, a su vez, en la idea de que, gracias a los medios del poder político-administrativo, la sociedad puede

11. Th. Schmid, *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen*, Berlín, 1984.

influir sobre sí misma sin peligro alguno. Si ahora no es solamente el capitalismo, sino también el Estado intervencionista el que es necesario «sujetar socialmente», la tarea se complica notablemente. Puesto que, en este caso, no es posible seguir confiando a la capacidad de planificación del Estado aquella combinación de poder y de autolimitación inteligente.

Si ahora hay que emplear la contención y la dirección indirecta también contra la dinámica propia de la administración pública, es preciso buscar en alguna otra parte el potencial de reflexión y de dirección y, concretamente, en una relación completamente transformada entre unos ámbitos públicos autónomos, autoorganizados de un lado y los ámbitos de acción orientados por medio del dinero y del poder administrativo del otro. De aquí surge la difícil tarea de posibilitar la generalización democrática de intereses y la justificación universalista de normas *por debajo* del umbral de los aparatos de partido, objetivados bajo la forma de grandes organizaciones y convertidos al mismo tiempo en sistema político. Un pluralismo orgánico de subculturas defensivas que solamente surgiera de un rechazo espontáneo tendría que ignorar las normas de la igualdad ciudadana. Surgiría así una esfera que se comportaría como una imagen para las zonas grises del neocorporativismo.

V

El Estado social, en su desarrollo, ha entrado en un callejón sin salida. En él se agotan las energías de la utopía de la sociedad del trabajo. Las respuestas de los legitimistas a los neoconservadores se mueven en el medio de un espíritu de la época que sigue estando a la defensiva; expresan una conciencia histórica a la que se ha arrebatado su dimensión utópica. También los disidentes de la sociedad del crecimiento perseveran en la actitud defensiva. Su respuesta podría convertirse en ofensiva si, en vez de prescribir o de desmantelar el proyecto del Estado social, lo que se hiciera fuera proseguirlo con una reflexión en un escalón superior. El proyecto del Estado social enfocado reflexivamente, no solamente orientado a la sujeción de la economía capitalista sino a la sujeción del mismo Estado, no puede mantener el trabajo como punto central de referencia. Ya no puede tratarse de la consolidación del pleno empleo convertido en norma. Este proyecto

no se agotaría por el hecho de que, con la implantación del salario mínimo garantizado, se rompiera la maldición que el mercado de trabajo hace pesar sobre *toda* la mano de obra, incluso sobre el potencial creciente y cada vez más limitado de aquellos que aún están en la reserva. Este paso sería revolucionario, pero no sería lo bastante revolucionario; sobre todo, no lo sería si no se pudiera proteger al mundo vital frente a las consecuencias contraproducentes adicionales de una administración providencial, además de protegerlo contra los imperativos inhumanos del sistema de relaciones laborales.

Estos umbrales en el intercambio entre el sistema y el mundo vital funcionarían si, al mismo tiempo, se produjera una nueva división de poderes. Las sociedades modernas disponen de tres recursos mediante los cuales satisfacen su necesidad de orientar el proceso: dinero, poder y solidaridad. Es preciso buscar un equilibrio nuevo para sus esferas de influencia. Quiero decir con ello que el poder de integración social de la solidaridad tendría que poder afirmarse contra los «poderes» de los otros dos recursos de dirección, el dinero y el poder administrativo. Ciertos ámbitos vitales que se han especializado en transmitir los valores admitidos y los bienes culturales, en integrar a los grupos y en socializar a los adolescentes, han dependido siempre de la solidaridad. En esta misma fuente tiene que originarse una voluntad política que ha de ejercer influencia, por un lado, sobre la delimitación de espacios y el intercambio entre estos ámbitos vitales estructurados de modo comunicativo y, por otro lado, sobre el Estado y la economía. Por lo demás, esto no está muy alejado de los criterios normativos de nuestros libros de texto de educación cívica, según los cuales la sociedad que cuenta con una forma de dominación democráticamente legitimada influye sobre sí misma y controla su desarrollo.

Según esta versión oficial, el poder político surge de la voluntad pública y discurre, vía legislación y administración, al propio tiempo por el aparato del Estado y retorna a un público con dos cabezas, como el dios Jano, un público a la entrada del Estado, constituido por ciudadanos y un público a la salida del Estado, constituido por clientes. Poco más o menos así es como ven el círculo del poder político los ciudadanos y los clientes de la administración pública. Desde la perspectiva del sistema político este mismo círculo, limpio de toda injerencia normativa, presenta otro aspecto. Según esta versión no oficial que es la que siempre nos ofrece la

teoría de sistemas, los ciudadanos y los clientes son miembros del sistema político. De acuerdo con esta descripción se transforma, ante todo, el sentido del proceso legitimador. Los grupos de interés y los partidos emplean todo su poder organizativo para conseguir acuerdo y lealtad para sus objetivos orgánicos. La administración no solamente estructura el proceso legislativo sino que, en buena medida, lo controla y, por su lado, está obligada a llegar a soluciones de compromiso con clientes poderosos. Los partidos, las instituciones legislativas y las burocracias tienen que tomar en consideración la presión no declarada de los imperativos funcionales y hacerlos coincidir con la opinión pública; el resultado es la «política simbólica». El Gobierno también tiene que ocuparse, al mismo tiempo, del apoyo de las masas y de los inversores privados.

Si se quiere reunir en una imagen realista las dos descripciones contrarias surge el modelo habitual en la ciencia política con varios terrenos que se superponen unos a otros. C. Offe, por ejemplo, distingue tres de estos terrenos. En el primero de ellos es fácil reconocer que las élites políticas aplican sus decisiones dentro del aparato del Estado. Por debajo de éste hay un segundo terreno en el que una multiplicidad de grupos anónimos y de actores colectivos influyen los unos en los otros, forjan coaliciones, controlan el acceso a los medios de comunicación y de producción y, aunque no sea fácilmente reconocible, gracias a su poder social determinan con carácter prioritario el marco de juego para plantear y resolver cuestiones políticas. Por último, por debajo se encuentra un tercer terreno en el que las corrientes comunicativas difíciles de comprender determinan la forma de la cultura política y, con ayuda de las definiciones de la realidad, compiten por aquello a lo que Gramsci llamó hegemonía cultural; y aquí es donde se producen los cambios de tendencia del espíritu de la época. No es fácil entender con claridad el intercambio entre los tres terrenos. Hasta la fecha parece que los procesos del terreno intermedio han tenido preferencia. Cualquiera que sea la respuesta empírica, nuestro *problema práctico* se puede ahora entender de modo más visible: todo proyecto que quiera desplazar los pesos en favor de orientaciones solidarias tiene que movilizar el terreno inferior en contra de los dos superiores.

En este terreno no se discute de modo inmediato sobre dinero o poder, sino sobre definiciones. Se trata del carácter

inviolable y autónomo de los estilos vitales, esto es, de la defensa de subculturas tradicionales y conocidas o del cambio en la gramática de formas vitales heredadas. En favor de las primeras actúan los movimientos regionalistas; en favor de las segundas, movimientos feministas o ecologistas. Estas luchas son, en la mayor parte del tiempo, latentes, se mueven en el microámbito de las comunicaciones cotidianas, cristalizan únicamente de vez en cuando en discursos públicos y en intersubjetividades de rango superior. En estos escenarios pueden constituirse ámbitos públicos autónomos que también entran en comunicación recíproca en la medida en que se utiliza el potencial de autoorganización y se usan de modo autónomo los medios de comunicación. Las formas de autoorganización fortalecen la capacidad de acción colectiva por debajo de un umbral en el que los objetivos de la organización se distancian de las orientaciones y posiciones de los miembros de la organización y donde los objetivos son dependientes de los intereses de conservación de organizaciones autónomas. La capacidad de acción de organizaciones cercanas a la base irá siempre por detrás de su capacidad de reflexión. Esto no tiene por qué ser un obstáculo para la realización de esa tarea que tiene prioridad en la continuación del proyecto del Estado social. Los ámbitos públicos autónomos tendrían que alcanzar una combinación de poder y de autolimitación inteligente que hicieran suficientemente sensibles a los mecanismos de autodirección del Estado y la economía frente a los resultados finalistas de la formación de una voluntad democráticorradical. Es de suponer que esto sólo pueda suceder si los partidos políticos abandonan el cumplimiento de *una* de sus funciones sin buscarle un sustitutivo, esto es, sin encontrar un equivalente funcional: la función de *generar* lealtad de masas.

Estas reflexiones se hacen tanto más provisionales y hasta imprecisas según van penetrando en la tierra de nadie normativa. Aquí son más sencillas las delimitaciones negativas. El proyecto del Estado social, al hacerse reflexivo, abandona la utopía de la sociedad del trabajo. Ésta se había orientado por el contraste entre el trabajo vivo y el muerto, por la idea del trabajo autónomo. Para ello, como es evidente, hubo de presuponer que las formas vitales subculturales de los trabajadores industriales era una fuente de solidaridad. La utopía tenía que presuponer que las relaciones de cooperación en la fábrica llegarían a fortalecer la solidaridad de la subcultura de los trabajadores. No obstante, entretanto estas subculturas

han desaparecido y, hasta cierto punto, es dudoso que pueda reconstituirse la fuerza generadora de solidaridad en el lugar de trabajo. Sea como sea, hoy se ha constituido en problema lo que para la utopía de la sociedad del trabajo era un presupuesto o una condición marginal. Y, con ese problema, el acento utópico se traslada del concepto del trabajo al de la comunicación. Me permito hablar de «acentos» ya que, con el cambio de paradigma de la sociedad del trabajo a la de la comunicación, también ha variado la forma en que nos vinculamos a la tradición utópica.

Por supuesto, con la desaparición de los contenidos utópicos de la sociedad del trabajo no desaparece en modo alguno la dimensión utópica de la conciencia histórica y la controversia política. Cuando se secan los manantiales utópicos se difunde un desierto de trivialidad y perplejidad. Reitero mi tesis de que la autoafirmación de los modernos ha impulsado más claramente que nunca una conciencia de la actualidad en la que se encuentran mezclados el pensamiento histórico con el utópico. Pero, con el contenido utópico de la sociedad del trabajo, desaparecen también dos ilusiones que han fascinado a la autoconciencia de la Modernidad. La primera ilusión surge de una diferenciación defectuosa.

En las utopías de orden confluían las dimensiones de felicidad y emancipación con las de aumento del poder y de la producción de riqueza social. Los proyectos de formas vitales racionales entraron en una simbiosis engañosa con la dominación racional de la naturaleza y la movilización de energías sociales. La razón instrumental que se manifiesta en las fuerzas productivas, la razón funcionalista que se esparce en las capacidades de organización y de planificación tendrían que allanar el camino a una vida más digna, más igualitaria y, al mismo tiempo, más libertaria. En último término, el potencial de relaciones de entendimiento tendría que surgir incondicionalmente de la productividad de las relaciones laborales. La tozudez de esta confusión se refleja en la transformación crítica, cuando se mezcla en un solo guiso la obra de normalización de grandes organizaciones centralistas con la obra de generalización del universalismo moral.[12]

Todavía más definitivo es el abandono de la ilusión meto-

12. *Cf.* sobre ello, J. F. LYOTARD, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984. Crítico al respecto, A. HONNETH, *Der Affekt gegen das Allgemeine*, en «Merkur», 430, diciembre de 1984, págs. 893 y sigs.

dológica que iba unida a los proyectos de una totalidad concreta de posibilidades vitales futuras. El contenido utópico de la sociedad de la comunicación se reduce a los aspectos formales de una intersubjetividad íntegra. Incluso la expresión «situación ideal de habla» induce a error en la medida en que sugiere una configuración concreta de la vida. Lo que puede expresarse normativamente son las condiciones necesarias pero generales para una vida cotidiana comunicativa y para un procedimiento de formación discursiva de la voluntad que han de poner a los participantes *mismos* en situación de realizar las posibilidades concretas de una vida mejor y menos peligrosa según las *propias* necesidades y conveniencias y según la *propia* iniciativa.[13] La crítica a la utopía que, desde Hegel hasta nuestros días, pasando por Carl Schmitt, ha pintado sobre la pared el *mane-tecel-fares* del jacobinismo, denuncia, sin razón, el hermanamiento, aparentemente inevitable, de la utopía con el terror. En cualquier caso, es utópico cambiar una infraestructura comunicativa muy elaborada de formas vitales *posibles* por una totalidad de la vida realizada, concreta y que aparece en singular.

13. K. O. APEL, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschft eine Utopie?», en VOSSKAMP, *cit.*, tomo I, págs. 325 y sigs.

VI. DILUCIDACIONES

Para un autor es siempre irritante comprobar cómo ciertas ideas relativamente elaboradas no solamente se adoptan de forma selectiva y se desfiguran tendenciosamente sino que, muy a menudo, se convierten en su contrario en los ámbitos políticos y también en los científicos y literarios. Todavía más irritante es la experiencia de que todo intento de diferenciación de funciones y lugares en los textos no sirve para nada. Es evidente que en este país sólo se puede ser político, científico o publicista o, incluso, un filósofo con una actitud clara que quiere serlo todo en uno. Por ello agradezco las oportunidades de poner las cosas en su sitio. Las conversaciones con A. Honneth, E. Knödler-Bunte y A. Widmann tuvieron lugar en el verano de 1981 en Berlín y Starnberg. Tenían que servir también como explicación de la *Teoría de la acción comunicativa,* que salía por entonces. Otra oportunidad se me ofreció al retornar a mi actividad docente en Frankfurt en abril de 1983. Las preguntas por escrito de la *New Left Review* las contesté en noviembre de 1984. Las preguntas eran de Perry Anderson y Peter Dews. Por razones de espacio, no añado la continuación de la entrevista, que hicimos ya personalmente.

Dialéctica de la racionalización

I. *La tradición de la teoría crítica*

HONNETH: Ante todo, quisiera que hiciéramos un breve repaso de los asuntos que hemos de tratar en el curso de la entrevista. En un primer punto, deseamos considerar su posición dentro de la teoría crítica y, en un segundo, cómo, a su juicio, pueden resolverse los déficit de esta teoría. En un tercer punto, más sistemático, se tratará de los elementos fundamentales de su propia teoría, como la expone en su nuevo libro. Esto habrá de ser, sin duda, difícil y complicado, si se recuerda la extensión del manuscrito. Luego, nos interesa la aplicación de esa teoría a los problemas y conflictos políticos del presente. Y ya al final nos proponemos tratar cuestiones como la ciencia como profesión, la academización del marxismo y de la teoría social, los problemas de la forma de producir la teoría crítica. ¿Cómo puede un marxismo vinculado al sistema del saber protegerse contra el peligro de pérdida de la experiencia y de la autosuficiencia de la ciencia? O, para decirlo brevemente, ¿cómo se puede cultivar hoy racionalmente una ciencia crítica?

HABERMAS: Eso tampoco lo tengo yo tan claro.

HONNETH: Desde el punto de vista de la publicística, usted pasa por ser el representante más joven de la teoría crítica. ¿Admite usted la imagen que da esta tipificación?

HABERMAS: Al respecto, siempre me he sentido sobrevalorado. En último término, fueron los «viejos» quienes produjeron la teoría crítica en los años treinta. Para mí, Lukács fue el camino al joven Marx. Adorno ha cumplido una función, por así decirlo, electrizadora. Fue el primero con el que descubrí que no es necesario enfrentarse al marxismo de un modo histórico.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Pero ésta era, sin duda, una lectura filosófica de Marx?

HABERMAS: En los años cincuenta, para mí no tenían importancia el Marx historificado ni la teoría del capitalismo,

sino el Marx de los manuscritos económico-filosóficos, el de los *Grundrisse*, Marx como teórico de la reificación.

»Tomé en serio a Marx como teórico de la economía cuando leí en 1958 la *Teoría del desarrollo capitalista*, de Sweezy. Adorno decía siempre que las obras secundarias son irrelevantes, lo cual es ya una forma de comportamiento filosófico frente a los textos; sostenía que Marx y Freud son clásicos. Es el que me demostró que primero hay que agotar el texto original y agotarlo de modo sistemático, antes de entrar a considerar la historia de su influencia. Ello era nuevo para mí cuando llegué a Frankfurt en 1956. Esto es lo que también me movió a no volver a considerar a Marx desde la perspectiva «antropológica». No obstante, desde luego, para mí Marx no fue fundamentalmente un teórico de la economía. También era un teórico político, que había recogido las tradiciones de las revoluciones burguesas y de sus elaboraciones teóricas tanto en la forma de los jacobinos como de Thomas Paine. Por descontado, únicamente se puede estar en estas tradiciones si éstas se transforman y critican. Se trata de una trivialidad hermenéutica: las únicas tradiciones que se mantienen vivas son aquellas que cambian con los cambios en las situaciones. Ello afecta también a mi relación con el antiguo círculo de Frankfurt. Soy algo más que una generación menor que los «viejos», si puedo decirlo así, y procedo de otro contexto de experiencias. Por ejemplo, soy el primero que no es judío y he crecido durante la época nazi en Alemania, habiendo experimentado la derrota del fascismo de un modo distinto a como la experimentaron ellos. Por estos motivos es impensable que me adscriban sin más a la teoría crítica. Además, el pasado intelectual del Instituto de Investigación Social no era materia de consideración en el presente mientras yo fui allí en 1956 ayudante de Adorno.

HONNETH: ¿Cuáles eran para usted las tradiciones vivas cuando la teoría crítica de los años treinta era prácticamente desconocida?

HABERMAS: A lo primero a lo que reaccioné —desde un punto de vista filosófico y literario— fue a las tradiciones de izquierda de los años veinte. Por ejemplo, leí a Lukács muy pronto al comienzo de mis estudios, cuando tal cosa no está de moda. El punto de mayor interés era la crítica de los jóvenes hegelianos, como la interpretaba Löwith de una forma típica de la historia del espíritu pero extraordinariamente

ilustrativa. Era interesante la ojeada de la crítica de los jóvenes hegelianos a aquello de lo que todos vivimos aquí, a aquello que se dio entre Kant y Hegel, comprendido Hölderlin. Mirándolo retrospectivamente, he tenido a veces la impresión de que un estudiante que hubiera andado su camino con un interés sistemático desde Kant hasta Hegel, incluyendo a Schelling y, luego, hubiera avanzado hacia Lukács y Marx, podría *re*inventar un fragmento de la teoría crítica de los años treinta. No quisiera que se entendiera esto como arrogancia. Cuando uno se enfrentaba con Adorno a fines de los años cincuenta y no solamente se leía lo que él escribía, sino que se le escuchaba hablar en los seminarios sobre Durkheim, Hegel, Freud, no resultaba tan difícil imaginar el origen de ese pensamiento aunque no se conociera la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Cuando, más tarde, este continente sumergido reapareció, en realidad en los años sesenta, durante la rebelión estudiantil, también nosotros los ayudantes del Instituto tomamos entonces conciencia de ello, y yo no tuve la impresión de que hubiera aparecido algo completamente nuevo.

WIDMANN: Así que, al llegar a Frankfurt, ¿no entró en el Instituto de Investigación social y empezó a revisar todo el material antiguo?

HABERMAS: Le digo que no lo había.

KNÖDLER-BUNTE: Estaba la *Zeitschrift*, en la que se encontraban todos los trabajos antiguos...

HABERMAS: No, no estaba. Horkheimer tenía mucho miedo de que fuéramos a la caja que había en el sótano del Instituto y en la que había una colección completa de la *Zeitschrift*. En todo caso, si hubiéramos tenido verdadera necesidad, hubiéramos podido leerla dado que Carlo Schmid, en el Instituto, tenía una colección.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Por qué vino usted a Frankfurt y qué encontró usted aquí?

HABERMAS: Cuando vine a Frankfurt me llamó la atención que Horkheimer y Adorno no se habían ocupado de la filosofía contemporánea que yo había conocido en Bonn. Nunca pude saber si Adorno había leído intensivamente a Heidegger. Durante mucho tiempo no supe si sólo había leído algunas frases. Esta selectividad (no existía Jaspers, no existía la Fenomenología) era algo exótico. Sólo en los años setenta, cuando leí la lección magistral de Adorno con carácter póstumo y su trabajo sobre la historia de la naturaleza, me di cuenta de

lo que Adorno tenía en la cabeza siendo todavía un joven. Desde un punto de vista subjetivo, me veía a mí mismo como alguien que recupera despreocupadamente las tradiciones filosóficas y científicas frente a una selección muy estricta, casi dogmática, de textos «autorizados». A causa de mi proceder algo más sistemático, los demás colegas de mi edad del seminario me veían como un elemento extraño. A ello hay que añadir que comprendí que los años veinte, en los que había vivido teóricamente durante mi época de estudiante, eran precisamente los años veinte. Ello funcionó como un impulso para recibir la Sociología norteamericana, por ejemplo. La filosofía analítica llegó más tarde. Para mí nunca existió una categoría como la «ciencia burguesa». En las ciencias establecidas hay cosas más o menos útiles. En principio, yo tenía tendencia a apropiarme de todo: todo cuanto tenía un elemento cognitivo, estructuralista o hermenéutico que le permitiera a uno desvelar las cosas desde dentro.

HONNETH: ¿En qué reside su afinidad preteórica con la teoría crítica?

HABERMAS: Como ya he dicho, había leído a Lukács y también contemplado el umbral entre Kant y el idealismo «objetivo» con un interés configurado por los jóvenes hegelianos. Junto a ello iban manifestándose más intereses políticos cotidianos cada vez más intensos. Leí *Historia y conciencia de clase* al mismo tiempo con fascinación y pesadumbre por el hecho de que tales cosas pertenecieran a un contexto ya sobrepasado. Luego leí la *Dialéctica de la ilustración* y las primeras cosas que Adorno publicó después de la guerra. Ello me animó a leer a Marx de forma sistemática y no sólo histórica. La Teoría crítica, la escuela de Frankfurt, eso no existía entonces. La lectura de Adorno me impulsó a recoger de modo sistemático lo que Lukács y Korsch representaban históricamente: la teoría de la reificación entendida como una teoría de la racionalización, por hablar como Max Weber.

»Lo que me interesaba ya entonces era una teoría de la Modernidad, una teoría de la patología de la Modernidad desde el punto de vista de la realización, de la realización deformante de la razón en la historia.

»Así, la *Dialéctica de la Ilustración*, naturalmente, se convirtió en una clave. Cuando conocí a Adorno y vi con qué interés hablaba repentinamente sobre el fetichismo de la mercancía..., aplicando este concepto a los fenómenos culturales y cotidianos, ello supuso al principio un choque. Pero entonces pensé: inténtalo como si Marx y Freud —sobre los que Adorno hablaba de forma tan ortodoxa— *fueran contemporáneos*.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Dónde veía usted entonces los déficit de la Teoría crítica?

HABERMAS: Yo no lo imaginaba entonces así. Para mí no había Teoría crítica alguna, no había una doctrina que tuviera algún tipo de relación. Adorno escribía ensayos de crítica de la cultura y, por lo demás, hacía seminarios sobre Hegel. Contribuía a actualizar un determinado fundamento marxista y eso era todo.

»Fueron los jóvenes más listos de finales de los años sesenta los que redescubrieron la Teoría crítica primitiva y fueron los que me hicieron comprender que la teoría social tenía que tener un carácter sistemático.

»Considerándolo retrospectivamente, me parece que los puntos débiles de la Teoría crítica se pueden caracterizar con las expresiones siguientes: «fundamentos normativos», «concepto de verdad y relación con las ciencias» e «infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho». Por supuesto, al plantear la cuestión de los fundamentos se hace uno impopular de inmediato en cualquier círculo adorniano. El viejo círculo de Frankfurt adoptó de modo explícito en los años treinta un concepto de razón, que desarrolló en un sentido histórico-filosófico mediante una apropiación de la filosofía burguesa a través de la crítica de la ideología. Eso es lo que vemos en el libro de Horkheimer sobre los comienzos de la filosofía burguesa y, sobre todo, en los muchos trabajos publicados en la *Zeitschrift*, incluidos los 37 trabajos en los que Marcuse y Horkheimer se muestran convencidos de que los ideales burgueses, tanto en el arte como en la filosofía, siguen estando presentes como un potencial, aunque con determinadas limitaciones. A esta tesis recurrirán de nuevo más tarde ya que, como teóricos sociales marxistas, confían todavía, en cierto modo, en que si no ha de mantenerse el proletariado en su forma lukacsiana, siempre serán necesarios grupos políticos en el horizonte del movimiento obrero europeo gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, grupos que han de servir para liberar y realizar históricamente el potencial racional de la sociedad burguesa. Esto es lo que yo llamo el concepto «histórico-filosófico» de razón.

»Éste es el concepto en el que comienzan a dudar los frankfurtianos en los años treinta y el resultado es la *Dialéctica*

de la Ilustración y la *Crítica de la razón instrumental.* Considero que la importancia filosófica de Adorno reside en que fue el único que desarrolló y desmenuzó sin reservas las aporías de esta construcción teórica de la *Dialéctica de la Ilustración* que declara que la totalidad es lo incierto. En este sentido de la insistencia crítica, Adorno es uno de los pensadores más sistemáticos y consecuentes que yo he conocido. Por supuesto, es posible extraer consecuencias distintas de este resultado: o bien nos movemos en el ejercicio iluminista de una filosofía negativa con el fin de conseguir una visión mejor y obtener de tal visión la idea de que, si queda una chispa de razón, sólo se da en el arte esotérico; o bien retrocedemos un paso y nos decimos que Adorno ha mostrado que es necesario remontarse a la época anterior de la dialéctica de la Ilustración porque no es posible vivir como científico con las aporías de una filosofía que se niega a sí misma. Cuando se toma en serio la *Dialéctica negativa* de Adorno y la *Teoría estética* y nos alejamos un paso de esa escena digna de Beckett, casi podemos decir que nos convertimos en postestructuralistas. Adorno no dio este paso. Lo hubiera visto como una traición a la herencia racional de la Teoría crítica. Creo que, en su forma más consecuente, la Teoría crítica no puede referirse a una forma cualquier del análisis empírico o discursivo de las circunstancias sociales. Esto se relaciona con el segundo punto crítico, esto es, con un concepto de verdad filosófico, recogido de Hegel, que los viejos frankfurtianos nunca abandonaron y que es irreconciliable con la falibilidad del trabajo científico.

»Para mí es muy importante el tercer punto: en el plano de la teoría política los viejos frankfurtianos no se tomaron nunca en serio la democracia. Éstos son los tres déficit más importantes de la teoría crítica como yo la veo hoy.

II. *Déficit de la Teoría crítica*

HONNETH: Yo creo que ha llegado el momento para cambiar de esa clasificación de los déficit sistemáticos de la tradición de la Teoría crítica a los medios de construcción que ha empleado usted en esos tres campos para superar los citados déficit. De esta forma, la pregunta sería: ¿en qué forma ha superado usted los déficit normativos de la Teoría crítica, en qué medida ha transformado usted el concepto de verdad

y en qué medida ha valorado usted de forma distinta los logros de la democracia burguesa? ¿Qué medios fueron ésos, a fin de acercarnos con más detenimiento a estos tres ámbitos?

HABERMAS: Bien, aquí sólo puedo ofrecer algunas aclaraciones programáticas. Agradezco a la recepción tanto de la corriente hermenéutica como de la analítica en la teoría lingüística (o lo que también podría considerarse como una lectura de Von Humboldt iluminada por la filosofía analítica) aquella intuición central que he expuesto en mi *Teoría de la acción comunicativa.* Ésta es la intuición de que en la comunicación hablada hay implícito un telos de entendimiento recíproco. Siguiendo este hilo, llegamos a un concepto de racionalidad comunicativa que, dicho sea de paso, también subyace en las escasas manifestaciones afirmativas de Adorno sobre una vida que no fracasara. Cuando en la *Minima moralia* Adorno llega a exponer lo que entiende por el trato mimético no sólo con la naturaleza, sino también con los seres humanos, cita la «lejana cercanía» de Eichendorff. Adorno retorna así a categorías de intersubjetividad frente a las cuales guarda una distancia filosófica en cualquier caso.

»Hasta aquí, el intento de asegurar un concepto de razón con los medios de la pragmática formal, esto es, con los medios de un análisis de las propiedades generales de la acción orientada al entendimiento recíproco. Por supuesto, esto no es más que un primer paso. El paso siguiente ha de hacer aplicable a las relaciones sociales y a los conjuntos interactivos institucionales el concepto de la racionalidad comunicativa. Para no incurrir en las trampas del fundamentalismo y del trascendentalismo lingüístico es necesario formular una reserva. En la *Introducción a la crítica de la Economía Política,* de 1857, Marx ha demostrado en qué sentido la categoría del trabajo es un concepto universal, aplicable a todas las sociedades. En esta obra muestra cómo, en la medida en que el modo de producción capitalista se impuso, se dieron las condiciones objetivas en las que él, Marx, obtuvo la posibilidad de penetrar en el carácter universal de esta categoría de «trabajo».

»De la misma forma metodológica es preciso dejar claro que también en esta teoría de la comunicación el desarrollo del capitalismo tardío ha generado las condiciones objetivas para que podamos reconocer que en las estructuras del entendimiento lingüístico hay universales que hasta prestan las

pautas para la construcción de una crítica que ya no puede fundamentarse en un sentido histórico-filosófico.

HONNETH: Así, pues, el concepto teórico-lingüístico de la comprensión comunicativa, ¿sería el medio categórico para superar el déficit de la Teoría crítica?

HABERMAS: Sí; ahora vayamos al segundo punto. Creo que los frankfurtianos se aferraron a un concepto de teoría y también a un concepto de verdad que se apoya en la idea más sólida que de razón tiene la tradición filosófica. Es éste el mismo concepto que se repite irónicamente en la formulación de la «razón instrumental». La «razón» no puede tan sólo referirse a las intenciones de verdad en el sentido estricto en que podemos hablar de la verdad de los enunciados. Antes bien, la razón ha de mostrar en su unidad los momentos racionales que aparecen separados en las tres críticas kantianas: la unidad de la razón teórica con la visión práctico-moral y el juicio estético.

»Cuando uno hace ciencia y, en ese marco también, se ocupa de la filosofía, uno tiene que habérselas exclusivamente con aspiraciones a la verdad. Aquí se origina una confusión. Por un lado, la concepción de la teoría en sentido puro tiene que adecuarse a «verdades» de las que no estén separados los momentos morales o estético-expresivos; por otro lado, una teoría social crítica tiene que proceder de modo científico; sólo puede hacer enunciados que estén unidos con una aspiración a una verdad proposicional. Se trata de una formulación del malestar que los científicos sociales hegelianizantes han sentido siempre frente a los métodos empíricos. Si no emprendemos el camino de Adorno en la *Dialéctica negativa*, esto es, el camino de la renuncia a las ciencias sociales; es decir, si empleamos lenguajes teóricos que se especializan en cuestiones relativas a la verdad en sentido estricto, entonces hemos de ver cómo podemos admitir la existencia de los ámbitos experimentales de lo estético-expresivo y de lo práctico-moral en el campo de las ciencias sociales y, en especial, dentro de la construcción filosófica de teorías, y sin poner en peligro los presupuestos de las descripciones teóricas. Éste es el problema de las *formulaciones teóricas no positivistas en las ciencias sociales*. Las formulaciones hermenéuticas aseguran la ligazón con el ámbito experimental del lenguaje de la comunicación cotidiana que, precisamente, está definido por una no diferenciación entre cuestiones relativas a la verdad, a la justicia y al gusto (por expresarlo de una forma tan kantiana).

Otro ejemplo es la teoría freudiana. Esta teoría se inspira en un concepto de la «conciencia» o del «yo» —recuérdense conceptos como «control consciente de los instintos», «fuerza del yo», etc.— que no pueden explicarse sin referirse a los elementos práctico-morales del concepto kantiano de autonomía (o, incluso, del hegeliano) y mucho menos sin recurrir a los elementos estético-expresivos de un «yo» que se convierte en un «ello».

»Al igual que las investigaciones no objetivistas en las ciencias humanas ponen de relieve puntos de vista de la crítica moral y estética, sin afectar al primado de las cuestiones relativas a la verdad, también se dan movimientos análogos en los campos de la moral y de la estética. Por supuesto, las éticas cognoscitivas eliminan los problemas de la vida buena, de forma que lo único que queda de lo bueno es lo justo. Pero el debate sobre la ética de la responsabilidad y la de las convicciones y la mayor atención que se presta a los motivos hedonistas vuelven a poner de actualidad los puntos de vista de los cálculos de consecuencias y de la interpretación de necesidades, que se mueven en el ámbito de validez de lo cognoscitivo y lo expresivo. También el arte, convertido en algo autónomo, trata de conseguir una formulación cada vez más pura de experiencias estéticas fundamentales. Pero hoy, el arte de posvanguardia está caracterizado exclusivamente por la curiosa simultaneidad de corrientes realistas y comprometidas políticamente con la prosecución auténtica de la modernidad clásica que ya había preparado esta peculiaridad estética. Con el arte más realista y comprometido alcanzan asimismo el nivel de la riqueza formal, que ha liberado la vanguardia, momentos de lo cognoscitivo y de lo práctico-moral.

»Parece como si en tales movimientos frente a las simplificaciones los momentos racionales diferenciados quisieran remitir de nuevo a una unidad. Tal unidad sólo puede recuperarse más acá de las culturas de especialistas en una praxis de la vida cotidiana que no esté deformada.

»El tercer déficit —la teoría democrática— tiene que ver con cuestiones de lógica evolutiva. Soy de la opinión de que puede demostrarse que los rasgos formales del sistema jurídico y constitucional burgués y el conjunto de sus instituciones políticas, muestran una concepción del pensamiento y de la interpretación práctico-moral muy superiores en compara-

ción con las categorías morales implícitas en las instituciones jurídicas y políticas de las sociedades tradicionales.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Superiores en qué?

HABERMAS: ... Superiores en su capacidad para responder a cuestiones práctico-morales. Cuando se interpreta correctamente a Marx puede verse que en las instituciones del Estado burgués están incorporadas ideas que pertenecen a una tradición que merece la pena preservar en una sociedad socialista.

»Por supuesto, puede decirse que el horizonte del que la Teoría crítica anterior había reconocido su cometido histórico estaba tan desolado que no había ningún elemento que pudiera ser identificado como algo que perteneciera a la razón, como no fuera el contenido utópico en el sentido de Bloch.

KNÖDLER-BUNTE: Por otro lado, la crítica de la razón instrumental se encuentra hoy con una situación francamente favorable a su recepción, con las «esperanzas del fin de los tiempos», los miedos a la catástrofe que muestran muchos movimientos, mientras que la construcción de aquélla cuenta con que la sociedad burguesa se mantenga intacta, al menos en su capacidad para construir determinadas formas y mecanismos estructurales dotados de racionalidad. Para decirlo en términos muy concretos y nada filosóficos: creo que los mecanismos de autoafirmación institucional están ahí sin más, gracias a su volumen, a la centralización, a la desvinculación y mezcla de posibilidades de recuperación regenerativa, todo lo cual pone en funcionamiento un tipo de maquinaria sin dirección, enfrentada a riesgos completamente nuevos, los que E. P. Thompson designa con el nombre de «exterminismo», esto es, la lógica de la autodestrucción.

HABERMAS: Sí, hay cierta diferencia entre que usted vea *algún* tipo de racionalidad comunicativa inherente en la praxis cotidiana o en el mundo vital, o también en las formas de vida de carácter tradicional, o bien que usted abandone o permita una existencia imprecisa desde el principio a las pautas con las que puede criticar tales tendencias a la autoafirmación. Me da la impresión de que, desde la perspectiva de la *Dialéctica de la Ilustración*, la autodescalificación de la razón fue tan extensa que tanto Horkheimer como Adorno y también Pollock, con su teoría del capitalismo de Estado, veían las instituciones políticas completamente vacías de toda huella de razón; y también las instituciones sociales y la praxis de la vida cotidiana. Para ellos, la razón se había convertido

en algo utópico en sentido literal, lo cual explica toda la problemática de la *Dialéctica negativa.*

»Incidentalmente quisiera recordar que estamos obligados a exponer nuestra concepción, aquella que nos permite criticar las singularidades, y a hacerlo sin incurrir en confusión cada vez que se nos pregunte desde qué puntos de vista, según qué criterios y en qué corriente estamos realizando la crítica. En esta confusión incurría la vieja Teoría crítica, incluso cuando Adorno consiguió hacer fructífera de modo sistemático esta confusión en la medida en que se empeñaba en salvar lo singular como lo herido, la inaprensible, la víctima que ha de quedar de toda intervención discursiva e identificable del pensamiento. Adorno planteó esta cuestión de una forma tal que luego no hizo posible que se la empleara de modo racional para analizar en verdad los fenómenos sociales que, sin embargo, eran los que apuntaba en concreto; por ejemplo, la dinámica propia de la carrera de armamentos, del crecimiento económico, de la burocratización, etc.

HONNETH: Tampoco es una propuesta tan insólita en la tradición marxista la de valorar las instituciones de la democracia burguesa bajo el concepto de la democracia formal como un logro. La perspectiva adorniana es más bien extraña a la marxista, esto es, aquella que, bajo la presión del fascismo, pierde de vista las diferencias entre los sistemas políticos.

HABERMAS: Sí, podríamos representarlo en una escala (que, a veces, son medios auxiliares muy positivos): en un extremo se encuentran los teóricos de la continuidad, de la Segunda Internacional; con éstos se entiende el progreso en un sentido evolutivo que yo no suscribiría; en el otro lado se encuentran Benjamín, Bloch, algunos anarquistas y los teóricos de la discontinuidad total.

»Aunque tengo reparos frente a la virtud aristotélica del equilibrio y del camino del medio, en una cuestión como ésta me siento forzado a instalarme en el centro. En todo caso, convendría considerar la cuestión como un problema empírico: en qué situaciones se pudo y se quiso mantener continuidades fuertes con formaciones sociales que se hundían y en qué situaciones fue necesario negarlo casi todo si se quería dar un paso, aunque fuera mínimo, en la dirección de la emancipación.

HONNETH: Quizá pueda plantearse ahora la pregunta global acerca de cómo se integran estos motivos en su libro, anunciado para este otoño; es decir, cómo se integran en el proyecto de una teoría de la acción comunicativa los diversos hilos teóricos sobre los que ha venido usted trabajando durante los últimos años...

KNÖDLER-BUNTE: En los casos de estas interrelaciones, Adorno acostumbraba a decir: ahora dígalo con sus propias palabras.

HABERMAS: En lo esencial, hay cuatro motivos centrales que he incorporado en ese monstruo. El primer motivo es el intento de una *teoría de la racionalidad.* Ello es hoy precisamente muy difícil ya que, bajo la influencia de la extraña resurrección de Nietzsche, el relativismo lleva todas las de ganar en cualquier ámbito. Es posible que aborde este problema de una forma algo rígida pero, desde luego, respondo a contraargumentos importantes. Por ejemplo, me refiero al debate sobre la racionalidad que se produjo en Inglaterra a comienzos de los años setenta entre algunos filósofos analíticos y algunos antropólogos. Por entonces, uno de los lados defendía la tesis de que toda cultura, toda forma vital, todo juego lingüístico constituye una totalidad cerrada en sí misma y contiene una pauta de racionalidad inconmensurable. Al hilo de este debate trato yo de hacer mi punto de vista lo más plausible que puedo para todos aquellos para quienes tal teoría de la racionalidad comunicativa implica, en principio, una suposición espantosa y quienes no pueden pronunciar una palabra tan quebradiza como racionalidad sin enrojecer. Al propio tiempo sé muy bien que una época en la que nuestros suplementos culturales de los periódicos más liberales reproducen en forma de comedia aquella tragedia que Lukács describió como la «destrucción de la razón» no es especialmente favorable a una empresa de este tipo.

»El segundo motivo, no tan extemporáneo, es el que elaboro bajo la forma de una *Teoría de la acción comunicativa,* que habrá de ser fructífera para una serie de problemas de naturaleza teórica, como la teoría de la argumentación, por ejemplo. Sin embargo, quisiera mostrar, ante todo, que este comienzo con la acción orientada a la comprensión es útil para objetivos científico-sociales. Al empezar a escribir pude darme cuenta de que los debates anglosajones sobre la teoría de la acción, el lenguaje y la significación, se habían cosificado en una práctica del arte por el arte mismo; razón por la cual destruí las primeras versiones de la obra. Al final se encuentra uno manejando concepciones maravillosas, perfiladas con toda pedantería, acerca de la interacción social, pero ya no recuerda uno para qué. Esto me impulsó a volver a la historia de la teoría, por ejemplo, a la teoría de George Herbert Mead de la interacción simbólica, para demostrar que aquel concepto de la racionalidad ya estaba comprendido en tal tradición pragmática. Además, acudí a Durkheim e hice algo con él que no es habitual: lo leí desde un punto de vista evolucionista. Descifré la perspectiva de la evolución desde la solidaridad mecánica a la orgánica con ayuda del concepto de la racionalidad comunicativa. Por último, regresé a Max Weber, a fin de tratar un asunto sustancial. Ya que no solamente quería demostrar cómo puede hacerse fructífera para la teoría social la teoría de la acción comunicativa desde un punto de vista fundamental.

»De gran importancia me parecía el tercer motivo, esto es, la *dialéctica de la racionalización social.* Éste era el tema central de la *Dialéctica de la Ilustración.* Quería probar que es posible elaborar una *Teoría de la modernidad* en conceptos de teoría de la comunicación que tuviera la capacidad necesaria para delimitar analíticamente los fenómenos sociopatológicos, es decir, aquellos que la tradición marxista comprende bajo la denominación de reificación. Con este objetivo —y quizá sea un cuarto motivo— he elaborado un *concepto de sociedad que conjuga la teoría de sistemas con la teoría de la acción.* Dado que la teoría social hegeliano-marxista, expuesta en categorías de totalidad, se ha descompuesto en sus partes integrantes, esto es, en una teoría de la acción y otra de los sistemas, en la actualidad la tarea consiste en conjuntar estos dos paradigmas, pero no de una forma trivial, esto es, no de forma ecléctica y aditiva. De esta manera es posible dar la forma más adecuada de una crítica de la razón funcionalista a la vieja crítica de la razón instrumental que ya no podía seguir haciéndose con los medios de la antigua Teoría crítica.

HONNETH: ¿Por qué una teoría de la racionalización? También podrían pensarse otros postulados para una teoría social crítica, por ejemplo, una teoría de la capitalización, una teoría de un grado concreto de división del trabajo. ¿Por qué se fija usted precisamente en el momento de la «racionalidad»?

¿Por qué se convierte la «racionalidad» en el concepto clave de una teoría social crítica?

HABERMAS: Podría ir por lo fácil en mi respuesta y señalar que, en último término, el concepto de razón instrumental era ya la clave con la que Horkheimer y Adorno volvieron a formular el problema de la reificación. Pero quizá debiera traer a colación el trasfondo de la historia, para hacer algo que podríamos llamar «psicología de la investigación». El hecho de que, por último, a fines de 1977 me decidiera a abordar el asunto en serio tiene que ver con lo siguiente (luego retornaré al «problema de la racionalidad»). La situación política interna que, tras el secuestro de SCHLEYER en 1977, había adquirido tonalidades parecidas a un progrom, me impulsó a abandonar la torre de marfil de la teoría y, por decirlo de una vez, a adoptar una actitud en la lucha política cotidiana.

»Por entonces comencé a tomarme en serio las ideologías neoconservadoras que empezaron a llegar hacia 1973; no me limité a encogerme de hombros con la sensación de encontrarme ante una experiencia de lo *déjà-vu,* sino que consideré que la aparición de estos liberales tardíos y militantes que, entre nosotros, se remitían desde el principio a Gehlen y C. Schmitt anunciaba una situación de tormenta. Intenté poner en claro todo lo que había implícito en aquellas reflexiones: el concepto de Modernidad y el abandono de la Modernidad, el abandono de la democracia radical y de la Ilustración, de las ideas que hicieron posible la República Federal. Ésta era una faceta, la otra era que por primera vez creía comprender la significación de los nuevos movimientos de protesta, nuevos movimientos con los que no tenía relación directa alguna. Si conecta usted estos dos fenómenos políticos, podrá usted comprender cómo se formó entonces en mi cabeza el esquema interpretativo que quizá no caracterice a la totalidad del libro, pero sí, desde luego, lo que elaboro en la conclusión.

»Trataré de explicarme. Los dos bandos, los neoconservadores y los críticos del crecimiento, los primeros de forma articulada y los segundos de un modo más impreciso, habían propuesto interpretaciones contrarias de la situación en que se encontraban las sociedades occidentales treinta años después del último lío con Reagan y la *Lady* de un lado, Mitterrand del otro y Schmidt en el centro. Las dos interpretaciones, ideologías y esquemas interpretativos, o como quiera usted llamarlos, trabajan sobre consecuencias sociales adicionales y

negativas de un proceso de estabilización de relaciones internas que, en apariencia, había alcanzado sus objetivos; una estabilización que se había conseguido sobre la base del compromiso del Estado social y, en sentido amplio, socialdemócrata, como señala Dharendorf.

HONNETH: ¿Qué quiere usted decir?

HABERMAS: En términos sucintos: la democracia del Estado social de masas y el intervencionismo estatal constituyen un sistema que, en cierta medida, admite la dinámica capitalista del crecimiento y luego aminora los brotes de conflictos de clase tradicionales mediante compensaciones que no alteren el sistema (dinero, tiempo libre, etc.), sin afectar a la inversión ni a la estructura patrimonial capitalista. Esta maquinaria ya no funciona correctamente hoy día. No funciona correctamente en un sentido *económico* y tampoco lo hace en un sentido *psicológico-social.*

»En *sentido económico*: los unos lo intentan con medidas neo-neo-keynesianas y los otros con Friedman y los monetaristas; y lo que se obtiene, en todo caso, es un aplazamiento de los problemas sin resolver y una transferencia de éstos desde el mercado al Estado y desde el Estado al mercado. En ese juego de suma cero, los participantes no han conseguido comprender que los polos «Estado» y «sociedad» —si queremos verlo desde la perspectiva histórica de la modernización capitalista— son sólo las dos caras de la misma moneda, esto es, dos sistemas de acción que se diferencian en función del medio de orientación que empleen, es decir, el valor de cambio y el poder administrativo. Los dos polos se han juntado en un complejo monetario-administrativo, se han independizado frente al mundo vital estructurado en función de líneas comunicativas (con esfera privada y ámbito de lo público) y, evidentemente, se han convertido en algo excesivamente complejo. Con el crecimiento económico, en todo caso, los dos polos, el Estado y la economía, se hacen todavía más complejos (esto es lo que los neoconservadores no ven). Aquí entran en relación asimismo los conflictos que hoy tienen una apariencia psicosocial: la defensa de las formas vitales que corren peligro de sufrir una colonización interna. Aquí entran, asimismo, los graves peligros, militares sólo pasajeramente contenidos, que generan un desequilibrio permanente entre las dos superpotencias, con toda la locura de la carrera de armamentos.

»A esta situación es a la que también reaccionan las inter-

pretaciones contrarias que, desde hace cinco o seis años, han ido adquiriendo contornos definidos. Lo que me interesa de modo inmediato es el hecho de que las dos se oponen a la tradición del racionalismo occidental (como dice Weber). Uno de los dos lados lo hace en nombre de una vigorosa posmodernidad que, sorprendentemente, tiene rasgos retroactivos, tanto si acude al romanticismo social del *pioneering capitalism*, como hacen los neoconservadores norteamericanos, como si moviliza la antiilustración cual hacen nuestros neoconservadores. La otra parte lo hace con un llamamiento a los efectos antimodernistas. Mi temor es que con estos dos síndromes que hoy se encuentran enfrentados lo que se quede en el camino sea lo que me parece la sustancia más digna de conservación de las tradiciones e inspiraciones genuinas de Occidente.

»Los neoconservadores quisieran a toda costa, y a veces furiosamente, que nos mantuviéramos dentro del modelo capitalista de racionalización social. Conceden prioridad al crecimiento de la economía sobre el del Estado social. Al propio tiempo, hay que contrarrestar los efectos negativos de esta política sobre los ámbitos vitales socialmente integrados, sobre la familia, la escuela, el ámbito público de la política, etc.; contrarrestarlos mediante un retorno a la cultura del romanticismo pequeñoburgués, a las tradiciones desarraigadas pero recuperadas retóricamente. Nunca como hoy fue más cierta la propuesta de Luhmann de conseguir la planificación de la ideología. Pero la nueva traslación de los problemas otra vez al mercado, cuando desde el siglo XIX se han venido transfiriendo por buenos motivos del mercado al Estado, no puede suponer una solución. Los problemas sobrevivirán al hecho de que se remitan alternativamente desde el medio del dinero al del poder y viceversa. Tampoco entiendo con claridad cómo se conseguirá regenerar el relleno tradicional del que llevan siglos viviendo las sociedades capitalistas —y que, precisamente, han consumido sin conseguir regenerarlo— y cómo se renovará el tradicionalismo en una época de conciencia histórica ilustrada. Lo único que se desprecia es precisamente el fondo a partir del cual podemos crear, esto es, la modernidad cultural.

»Por desgracia, a este respecto se da una curiosa coincidencia con la crítica al crecimiento, convertida en antimodernista. La diferenciación propuesta no es una solución correcta si no se distingue con claridad entre la contención del complejo

monetario-administrativo-militar y la suavización de la diferenciación estructural de formas vitales. Los mundos vitales modernos son diferenciados y deben seguir siendo diferenciados para que no se vayan al diablo el carácter reflexivo de la tradición, la individuación de los sujetos socializados, los fundamentos universalistas del Derecho y la moral. Es de esperar que no se inicie aquí una paradójica división del trabajo entre los neoconservadores apologéticos que visten con un jubón tradicionalista a su celebrada razón funcionalista y los jóvenes conservadores, que unifican una renuncia postestructuralista a la razón con su sensibilidad para aceptar riesgos de la época relativos a formas vitales amenazadas a las que hay que defender y explorar.

»Para retornar al comienzo:

»El verdadero motivo que tenía en 1977, al empezar a escribir el libro, era aclararme yo mismo acerca de cómo cabía formular de nuevo la crítica de la cosificación, la crítica de la racionalización, de forma que, por un lado, pudiera ofrecer explicaciones teóricas para la quiebra del compromiso del Estado social y para el potencial de crítica del crecimiento de los nuevos movimientos sin abandonar, por otro lado, el proyecto de la Modernidad, sin incurrir en la post o antimodernidad y sin convertirme en un «apuesto» neoconservador o un «salvaje» conservador joven.

HONNETH: En su opinión, por tanto, los neopopulistas cometen un craso error en la medida en que sigan la crítica a la Modernidad formulada por los postestructuralistas o por los autores de la filosofía de la vida.

HABERMAS: Así lo creo. De todas formas no quiero que se lleve usted la impresión de que se trata de un libro político inmediato. Es un intento muy teórico de averiguar en qué medida pueden entenderse mejor las intenciones políticas de estos movimientos de los críticos del crecimiento si se las separa de toda crítica de la Modernidad. Éste es, ante todo, un problema teórico y, en el caso de que lo lea usted, verá que se ha convertido en un libro irremediablemente académico.

»He tratado de estudiar de nuevo el problema sistemático, esto es, la cuestión de los fundamentos normativos. ¿No será posible —recurriendo a Adorno— exponer un concepto de razón comunicativa que pueda resistir al negativismo de Adorno y pueda resistirlo incorporando todo lo que Adorno creía y hacerlo visible únicamente en un camino de negaciones continuas y consecuentes?

»Sin duda, Adorno no estaría de acuerdo. Todo ello le resultaría excesivamente afirmativo. Pero cuando uno se encuentra metido, como yo, en la empresa científica, tiene uno que romper con las actitudes que todavía conservan un pie en el postestructuralismo; tiene uno que intentar aclarar una proposición teórica que permita anclar en propuestas científicas productivas, con el fin de cumplir las aspiraciones de la vieja Teoría crítica y, al mismo tiempo, de hacerle justicia.

Lo que sale de aquí puede parecer como un retorno a posiciones que adoptó en su día la Teoría crítica en los años treinta. Por supuesto, «retorno» con muchas comillas, ya que pretendo completar el regreso sin tener que pagar tributo al trasfondo histórico-filosófico de la Teoría crítica. Ésta ha sido una respuesta algo extensa a su pregunta acerca de por qué una teoría social crítica como teoría de la racionalidad.

HONNETH: Todavía dos preguntas al respecto: ¿Qué significa la racionalidad comunicativa y cómo puede interpretarse la estructura de la sociedad contemporánea con este concepto?

HABERMAS: Como ya he dicho, intento elaborar el contenido normativo de la idea del entendimiento implícito en los lenguajes y en las comunicaciones. Ello conduce a un concepto complejo que no solamente implica que entendemos el significado de actos de habla, sino que también significa que es posible establecer acuerdos entre participantes en la comunicación sobre hechos, normas y experiencias (a los que cada uno tiene un acceso privilegiado y que solamente por la vía de la autorrepresentación pueden manifestarse ante los ojos de un público de modo que éste pueda contarlo entre sus propias vivencias). Con ello hemos tocado las tres dimensiones que contiene el concepto de la racionalidad comunicativa: la relación del sujeto cognoscente frente a un mundo de acontecimientos y de hechos; la relación práctica del sujeto en interacciones con otros sujetos actuantes en un mundo de sociabilidad; y, finalmente, las relaciones del sujeto sufriente y apasionado en el sentido de Feuerbach con su propia naturaleza interna, con su subjetividad y con la subjetividad de los demás. Tales son las tres dimensiones que saltan a la vista cuando se analizan los procesos de comunicación desde la perspectiva de los participantes. A ello pertenece también el mundo vital, esto es, lo que los participantes en la comunicación tienen ya a la espalda, aquello mediante lo que resuelven los problemas de entendimiento. Los pertenecientes a las mismas colectividades sociales suelen compartir el mundo vital. Éste aparece dado en la comunicación y también en los procesos cognoscitivos, aunque siempre en una forma prerreflexiva peculiar, hecha de presupuestos, resoluciones y relaciones fundamentales. El mundo vital es esa cosa misteriosa que se deshace y desaparece ante nuestros mismos ojos en cuanto tratamos de *representárnoslo* parcialmente. En relación con los procesos comunicativos, el mundo vital funciona como una reserva de lo que después se manifiesta en las expresiones explícitas; pero en el momento en que este conocimiento fundamental toma cuerpo en manifestaciones comunicativas, esto es, cuando se convierte en un conocimiento explícito y, por lo tanto, criticable, pierde el carácter de seguridad, de fundamentalidad, de irrefutabilidad que tienen siempre las estructuras del mundo vital para sus poseedores.

WIDMANN: En esa perspectiva tendría usted que interesarse por la vida alternativa. Aquí se supone que se critica el mundo vital. Desde los debates sobre los tipos de relaciones hasta las cuestiones acerca de la diferente capacidad para soportar la suciedad, se trata de intentar un debate racional sobre cuestiones que, habitualmente, se mantienen al margen de toda crítica.

KNÖDLER-BUNTE: Y estas experiencias, ¿no muestran que no es posible destruir el mundo vital por medio de la crítica y el debate racional, sino que lo que sucede es que pueden constituirse nuevos mundos vitales?

HABERMAS: Por supuesto que no creo que los intentos de elaborar estilos diferentes de vida tengan que partir de la destrucción de formas vitales anteriores. Sólo pienso que únicamente cabe llamar mundo vital a aquella reserva que no plantea problemas y que no se puede criticar. En el momento en que extraemos uno de sus elementos y lo sometemos a crítica, esto es, lo hacemos accesible a debate, este elemento ya no pertenece al mundo vital. Por lo demás, también considero imposible crear nuevas formas vitales a base de hablar y hablar de las cosas. En estos estilos vitales alternativos, sin embargo, parece distinguirse claramente un elemento frente a los estilos vitales tradicionales: el horizonte ampliado de aquello que se ha convertido en un problema.

»Ello es muy característico de aquello a lo que, quizá con una expresión algo ruda, he llamado «racionalización del mundo vital».

»El sentido de la expresión absolutamente positivo.

»En todo caso, no debe usted olvidar algo: frente a cada elemento transformado o aceptado conscientemente, incluso de un mundo vital ya abandonado, experimentado y agotado, se encuentra la inmensa masa de todos los demás elementos que ni siquiera a través de las concepciones alternativas más radicales han conseguido superar el umbral de la problematización. El mundo vital nos resulta tan poco problemático que no podemos representárnoslo en modo alguno por partes, según nos parezca. El hecho de que determinados elementos del mundo vital nos resulten problemáticos es un proceso objetivo, depende de los problemas que nos vienen impuestos desde fuera, depende de que algo a nuestra espalda se haya convertido en problemático.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Presupone usted, como Agnes Heller, una ontología de las estructuras de la vida cotidiana que tiene todo ser humano?

HABERMAS: Para mi gusto, Agnes Heller es demasiado antropológica. No obstante, también creo que hay estructuras generales del mundo vital. Pero se encuentran inmersas como una infraestructura en las formas vitales históricas, que únicamente se nos manifiestan en plural y, además, se transforman en una dimensión evolutiva.

»Permítaseme añadir algo sobre el hecho de que el mundo vital pueda convertirse en un problema. La exigencia del movimiento estudiantil de «cuestionar» las regulaciones e instituciones formales, que hasta entonces se habían dado por supuestas, no se puede remitir sin más en mi opinión a un contexto de mundo vital informal en general.

WIDMANN: *Autoridad y familia*, sin embargo, fue la posición teórica del movimiento de los jardines de infancia...

HABERMAS: Sin tomar en consideración lo que ya por entonces se hubiera podido aprender en el seminario de Oevermann y en el mío propio acerca del cambio radical en la situación vital de los años veinte y treinta. Pero olvidémonos de ello, no quiero jugar a profesor aquí.

HONNETH: Hasta ahora nos hemos ocupado del concepto de la racionalidad comunicativa. ¿Qué quiere usted decir, sin embargo, con el concepto de racionalización? ¿Tiene este concepto únicamente, si yo lo entiendo bien, la misión de introducir un punto de vista dinámico en el análisis?

HABERMAS: En principio, desde el punto de vista de la historia de la teoría, parto de Max Weber. Lo que él llama procesos de racionalización social —en lo esencial, institucionalización de la acción orientada por objetivos, especialmente en los sistemas económico y administrativo— podemos entenderlos como procesos de incorporación institucional de complejos de racionalidad. Éstos son los que el propio Weber había analizado en otro ámbito, concretamente en el cultural. Especialmente en la sociología de la religión. La racionalización social quiere decir, por tanto, que una sociedad construye sus instituciones básicas echando mano de las estructuras de racionalidad cultural ya preexistentes.

»Según Max Weber, el sistema económico capitalista pudo surgir porque hubo una capa de empresarios, reclutados de las sectas puritanas, que aportaban los presupuestos ético-motivadores para llevar una vida metódicamente racional; por otro lado, el modo capitalista de producción no hubiera podido imponerse y consolidarse de no haberse institucionalizado un ordenamiento jurídico adecuado a las estrategias y objetivos racionales de unos sujetos privados que perseguían sus propios fines. Las estructuras cognoscitivas de un pensamiento orientado por los principios de una ética de las convicciones se encuentran tan claramente en el ordenamiento jurídico moderno, están tan incorporados a sus instituciones como lo están en las motivaciones de los sectores sociales que trajeron el capitalismo.

HONNETH: Hasta aquí, Weber. Pero un concepto de la acción comunicativa tendría sin duda que establecer otra base para el concepto de la racionalización.

HABERMAS: Para concentrar en una fórmula mi crítica a Weber tendría que decir que no percibió la selectividad del modelo de la racionalización capitalista. No vio que, con el desarrollo capitalista, quedan ahogados aquellos elementos que él mismo analizó bajo la designación de la «ética de la fraternidad». También aquí admite Weber que se esconden potenciales práctico-morales que se manifestaron en los movimientos religiosos radicales, como los baptistas, por ejemplo, en los intentos de crear formas institucionales que no solamente fueran funcionales para el sistema económico capitalista que entonces estaba surgiendo. Precisamente estas potencialidades son las que no han pasado al modelo institucional dominante de la modernidad capitalista. Quedan fuera las visiones éticas fundamentadas en las formas de organización basadas en la comunicación.

»Tomando pie en Mead y en Durkheim, trato de elaborar una perspectiva evolutiva para la apertura reflexiva del cono-

cimiento de la imagen del mundo, para el avance de la individualización y el surgimiento de sistemas morales y jurídicos universales, simultáneamente con la liberación y desencadenamiento de la acción comunicativa de contextos institucionalmente congelados. Distingo, además, con toda nitidez entre los mundos vitales más o menos diferenciados y «racionalizados», que se reproducen por medio de la acción comunicativa, de otro lado, los sistemas de acción, formalmente organizados, que discurren según medios de dirección.

»Hoy día se introducen imperativos, procedentes del sistema económico y del administrativo, en ámbitos que, por así decirlo, no pueden ser abandonados por el mundo vital. Para expresarlo de modo grosero: hasta ahora, los procesos destructivos que han sembrado el camino de la modernización capitalista han discurrido de tal modo que han surgido nuevas instituciones y han transmitido materias sociales desde la soberanía del mundo vital hasta los ámbitos problemáticos orientados por los medios de comunicación y organizados de modo jurídico-formal. Esto funcionó en la medida en que se trató de funciones de la reproducción material, que no tienen por qué organizarse necesariamente de forma comunicativa. Entretanto, parece como si los imperativos sistémicos incidiesen en ámbitos de acción de los que cabe mostrar que, por relación al tipo de problema de que se trata, no pueden resolverse si se extraen de los ámbitos de acción estructurados de forma comunicativa. Se trata aquí de tareas de reproducción cultural, integración social y socialización. La línea fronteriza entre el mundo vital y el sistema llega de este modo a una actualidad nueva. Hoy día, los imperativos económicos y administrativos, mediados por el dinero y el poder en ámbitos que, de algún modo, quedan destruidos cuando se los desvincula de la acción orientada al entendimiento y se los adapta a tales interacciones orientadas por los medios. Se trata de procesos que no se ajustan al esquema de los análisis de clase; pero es posible demostrar que hay una relación funcional entre los conflictos que aparecen en los ámbitos centrales del mundo vital y las necesidades funcionales de la modernización capitalista. He probado esto con referencia a ejemplos del derecho de familia, social y educativo, y también algo por referencia al nuevo movimiento de protesta.

HONNETH: Con esto, hemos pasado a otro orden de cuestiones. ¿Cómo pueden utilizarse los medios de una teoría de la acción comunicativa para describir la actual constitución

de la sociedad? Quizá debiéramos proponer algunas cuestiones para la clarificación.

»Me gustaría que respondiera usted a la pregunta de si no sería mejor comenzar con actores colectivos, esto es, con grupos sociales y con sus organizaciones, en vez de partir de los sistemas de las instituciones y de su lógica.

HABERMAS: Desde el punto de vista metodológico, mi propuesta tiene la ventaja de que se puede admitir tanto el estructuralismo como la teoría de sistemas. Hasta cabe pensar si estas dos tradiciones de estudio no tienen buenas razones para apearse de la esfera teórica de la acción. Creo que existen tales razones. Por ejemplo, cuando se quieren analizar las crisis de dirección de la economía hay que echar mano del instrumental de la teoría de sistemas. No hay una opción distinta una vez que la dialéctica objetiva y los conceptos de totalidad de la teoría hegeliana ya no inspiran confianza y una vez que también se ha roto lo que antaño se mantenía unido: teoría de sistemas y teoría de la acción.

WIDMANN: Usted dice: bien, he aquí un arsenal avanzado de instrumentos, de medios conceptuales que pueden emplearse. Pero, ¿qué ámbitos de la realidad se descubren con su propuesta?, ¿qué promete usted que se ganará en conocimiento?

HABERMAS: Esa ganancia de conocimiento reside en que con una teoría de la comunicación es posible tomar en consideración los contenidos normativos de la convivencia humana sin levantar sospechas y sin necesidad de abrir subrepticiamente la puerta trasera a una filosofía de la historia.

»Cuando se tiene una teoría de la comunicación no se está obligado a actuar exclusivamente desde el punto de vista de la teoría de la acción o a hablar exclusivamente de los actores, de sus destinos, actos y sufrimientos, sino que también se puede hablar de las propiedades de los mundos vitales en los que se mueven los actores y los sujetos individuales o colectivos. Por ejemplo, se pueden rastrear los procesos de desarraigo de los sectores plebeyos de un mundo tradicional que proviene de una época de industrialización primaria. ¿Por qué ideas puede reconocerse a aquellos que ofrecieron resistencia durante siglos a la modernización capitalista? Hasta bien entrado el siglo XIX estas ideas no eran los ideales de los movimientos burgueses de emancipación y mucho menos las ideas de un socialismo impoluto. Aquellas revueltas y movimientos recurren, en la mayoría de los casos, al potencial de las ideas tradicionales, a las ideas religiosas, al derecho natu-

ral de raíz religiosa. No me refiero tan sólo a las guerras de campesinos, ya que ello alcanza hasta los movimientos de artesanos del siglo XIX. El impulso son las experiencias inmediatas de la injusticia sufrida y también las necesidades de espontaneidad y expresividad; pero estas experiencias no alcanzan realidad histórica alguna en tanto no se pueden expresar de modo público. Tiene que haber un panfleto; tiene que haber alguien capaz de expresar aquello con lo que uno se identifica. Ahora bien, los límites que un mundo vital tradicional impone a los movimientos políticos o las estructuras que sobrepasan objetivamente a tales mundos vitales no son comprensibles mediante la hermenéutica de las intenciones y motivos de los actores aislados. Ya no basta con preguntar qué han tenido en sus cabezas los actores, cuáles fueron sus motivos, de qué hablaron, aunque todas estas preguntas han vuelto a ser oportunas, con cierta razón, en la época de una historiografía del mundo de la vida cotidiana. Esto es muy útil, pero se agota en sí mismo, está, como hubiera dicho Adorno, con más sentimiento, algo desconceptuado.

»Por esta razón, el análisis estructural de los mundos vitales según la teoría de la comunicación es ventajoso si uno no pretende simplemente imponer sobre la realidad material los intereses económicos extraños o las luchas por el poder político. De otro modo, uno navega por un mar de contingencias históricas. Al igual que en el arte podemos establecer una especie de gramática por medio de la reorganización y difusión de un estilo, también es posible describir desde su interior las diferenciaciones del mundo vital, sin entrar a considerar la esfera de la acción. ¿Qué significado tiene que un sistema institucional estable, por ejemplo, que comprende en sí a los modelos de acción prefigurados, se diferencie y se separe, en primer lugar de las imágenes interpretadoras del mundo, que pueden recoger funciones legitimadoras y, por lo tanto, encubridoras, y, en segundo lugar, emita redes de interacción que se abandonan a la autodefinición de los actores aislados?

HONNETH: Me parece que este rasgo «estructuralista» asegura el análisis social frente a una comprensión desconceptuada de los procesos sociales. Solamente veo una deficiencia cuando este análisis no puede volver a aplicarse al campo de los enfrentamientos sociales entre colectividades y actores. Una vez que se han clasificado de este modo las distintas dimensiones de la racionalidad de la Modernidad, tendríamos

que preguntarnos qué caminos de racionalización son los que emprenden ciertos actores colectivos, cómo se monopoliza el saber acumulado de las élites del poder, por ejemplo, y cómo se constituye, en consecuencia, la red de capas sociales. ¿Acaso no se compartimenta en este caso la realidad social en enfrentamientos sociales por el monopolio de la racionalización?

HABERMAS: Está usted pergeñando un programa sobre el que no tengo reserva alguna pero estará usted de acuerdo conmigo en que todavía requiere un inmenso esfuerzo.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Pero ha de conjugarse todo verdaderamente en una teoría, como sostiene usted? ¿Por qué no se acepta que hay distintos tipos de teorías, con potencialidades y debilidades específicos, que compiten en la fuerza de sus enunciados y que también dejan espacio para aquello acerca de lo cual no hay un claro pronunciamiento metodológico? ¿Podemos imaginar *una* teoría social que se fundamente desde el punto de vista de la teoría de la evolución, que estudie fenómenos con validez universal y que pretenda hacer análisis concretos de situaciones y de objetos?

HABERMAS: Podemos darnos por contentos con una historiografía decorosa que ponga bien en claro sus propias relatividades hermenéuticas. Pero ¿es suficiente? Quisiéramos tener un análisis de situación que le permita a uno —si tiene uno suerte— comprender algo más que una historiografía que proceda a través de generalizaciones. Esta historiografía nos muestra con claridad por qué los alemanes tenemos una cultura política tan deformada, a base de representarla con arreglo a la tradición: el imperio, la época guillermina, los nazis, la revolución burguesa a medias, etc. Por otro lado, tenemos la teoría lingüística, la teoría moral, la teoría del conocimiento y todo eso flotaría en el aire sin informarnos si la teoría social, como una especie de lupa, no desarrollara, no enfocara los problemas y dirigiera un rayo iluminador sobre el presente.

KNÖDLER-BUNTE: Pero ese foco clarificador también podría provenir de una actitud como la de Benjamin que unifica de tal modo relaciones muy dispersas que en cada una de ellas se nos explica algo sobre nosotros mismos de forma chocante.

HABERMAS: Si procedemos de este modo desde el principio, lo que estamos haciendo es abandonar la posición del científico y adoptar la de una observación estética de la historia. Permítaseme exponer de nuevo mi propio proceder.

Por supuesto que tengo quebraderos de cabeza con mi posición en materia de teoría de la evolución. De un lado se me aparece el fantasma de la II Internacional, de otro lado, el de Luhmann y, en tercer lugar, quizás incluso el fantasma de una filosofía de la historia natural. Esto es lo que hay que evitar. Pero también veo lo que cabe esperar de una teoría, esto es, una teoría que trata de elaborar la lógica evolutiva. En la medida en que uno pretende trabajar sobre una parte razonable de la historia social o cultural con cañones tan pesados, la perspectiva evolucionista es peligrosa si no se la debilita, como es obligatorio hacerlo en mi opinión. En lo que se refiere a los supuestos evolucionistas, me limito a algunos puntos de vista interpretativos de la infraestructura de mundos vitales *posibles* generales, genético-estructural y diferenciada.

»Todavía no he llevado a cabo análisis histórico alguno que funcione con tal instrumental teórico-evolutivo, pero cabe imaginar que un acontecimiento tan bien conocido como las guerras de campesinos podría presentar dimensiones nuevas. Es preciso intentarlo. Remitido al presente, esto es más fácil, puesto que nos dejamos guiar sin más por las instituciones de todos los días: todos nosotros somos sociólogos de «sillón» que valoramos sobre todo la bendición realista de la mañana de Hegel, esto es, la lectura de los periódicos.

HONNETH: Por el modo en que expone usted su concepción de sistema y mundo vital, el análisis del presente se limita a considerar sólo en sentido horizontal las fricciones del sistema social, esto es, las fricciones entre mundos vitales y sistemas parciales integrados. Frente a ellas, las dimensiones de un análisis vertical resultan ser muy escasas y no tiene por qué ser así necesariamente puesto que me imagino que con las categorías de usted es posible reelaborar la teoría marxista de las clases, que informa más que los periódicos sobre la realidad social.

HABERMAS: Es posible que sea preciso establecer una combinación de teoría de clases y análisis de subcultura para poder explicar los desplazamientos actuales de situaciones conflictivas y formas de conciencia; pero no es esto lo que he hecho en mi nuevo libro. Y en tanto esto no se produzca, no tendremos el budín para hacer la prueba.

WIDMANN: En cierto modo, ya se da esta combinación de teoría de clases y análisis de la subcultura. O, por lo menos, hay signos de ello. En el movimiento ecologista apenas hay algo más discutido en el orden de la teoría que la relación entre la teoría clásica del marxismo de la crisis y las nuevas crisis de complejidad, como puede verse en los mecanismos de autonomización de los aparatos técnicos y militares.

HABERMAS: Encuentro más elegante y más plausible dar al capitalismo lo que es del capitalismo, esto es, lo que ha producido realmente, gracias a su nivel de diferenciación y su eficacia en la organización y dirección. Démosle un sobresalto a nuestro corazón marxista: el capitalismo ha alcanzado un éxito rotundo, al menos en la esfera de la reproducción material, y sigue haciéndolo. Ciertamente, en el comienzo hizo una obra de aniquilamiento de las formas vitales tradicionales. Y como hoy día ya no se pueden cumplir los imperativos de la dinámica del crecimiento capitalista más que mediante un crecimiento evidentemente público del, por así decirlo, complejo monetario-burocrático, hoy observamos, sentimos y padecemos un *overspill*, una intrusión en ámbitos que ya no tienen nada que ver con la reproducción material. Estas esferas de la tradición cultural, la integración social de valores y normas, la educación, la socialización de las generaciones posteriores son las que, si puedo expresarlo en términos ontológicos, han de mantenerse unidas por razón de su naturaleza, gracias a la mediación de la acción comunicativa. Cuando en estos ámbitos penetran ahora los medios de organización, dinero y poder, por ejemplo a través de una nueva definición consumista de relaciones, una burocratización de relaciones vitales, no solamente quedan arrolladas en tradiciones, sino que también quedan afectados fundamentos de un mundo vital ya racionalizado; como ejemplo puede tomarse la reproducción simbólica del mundo vital. En una palabra: las crisis que surgen en el ámbito de la reproducción material se resuelven a costa de una patologización del mundo vital. Elaboro esta tesis en mi libro, y creo que con ella pueden resolverse algunos problemas.

HONNETH: Se me ocurren algunas preguntas que vuelven sobre la distinción conceptual entre diversos subsistemas; pero quisiera comenzar con cuestiones de carácter empírico. ¿No delata todo lo que usted ha dicho una visión excesiva-

mente centrada en la República Federal de Alemania? Cuando cruzamos las fronteras hacia el Oeste nos encontramos con conflictos que son mucho más peligrosos para el mantenimiento de la situación y que apenas pueden explicarse con la ayuda de una teoría de la crisis del sistema y el mundo vital. Pienso en conflictos muy tradicionales que surgen hoy, sobre todo a raíz de un paro estructural provocado por la acumulación capitalista, a raíz de la increíble oleada de racionalización que se nos viene encima y sobre cuyas consecuencias sólo podemos especular.

HABERMAS: ¿Y en qué se notan esos conflictos mientras resista la red social?

WIDMANN: Cuando el presidente de la confederación de cajas de ahorro de Suecia dice que, en los próximos 15 años, las naciones industriales occidentales perderán un cuarto de sus puestos de trabajo tanto en la industria como en los trabajos administrativos, no veo red social alguna que pueda resistir esto. No creo en el carácter automático de las crisis, pero veo que se nos echan encima problemas inmensos que no tienen nada que ver con un conflicto entre el sistema y el mundo vital.

HABERMAS: Según las posibilidades de crisis que se derivan del análisis que he realizado, hay una alternativa: o bien se puede conseguir que se dé la condición necesaria para el mantenimiento del compromiso del Estado social a través de un crecimiento económico continuado, aunque frenado (y entonces se plantean problemas que he designado con los nombres de colonización del mundo vital, erosión y vaciamiento de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente) o bien no puede mantenerse la dinámica del crecimiento, con lo que se plantea alguna variante de los conflictos tradicionales.

WIDMANN: ¿Es posible determinar las condiciones bajo las cuales pueden volver a estallar conflictos de clase absolutamente tradicionales? Lo que acaba usted de decir, ¿es también teoría de un caso particular?

HABERMAS: Bien, en primer lugar, no creo en la «ley» del descenso de la tasa de ganancia...

WIDMANN: Éste era el caso especial.

HABERMAS: Pero sería absurdo pretender ignorar que se dan crisis económicas. En este momento tenemos a nuestro alcance una gran cantidad de material ilustrativo de la tesis de mi amigo O'Connor sobre la crisis fiscal.

KNÖDLER-BUNTE: Dicho en términos muy simples, nuestro

problema es el siguiente: vistas las nuevas zonas de conflicto, ¿no se da la necesidad de reconstruir la vieja teoría de clases a la luz de nuevas experiencias, sin reducir los conceptos de clase y lucha de clases al extremo de hacerlos irreconocibles? ¿No necesitamos nuevas propuestas teóricas que nos expliquen la limitación de las zonas tradicionales de conflicto y los nuevos potenciales de resistencia? Los supuestos sobre sistema y mundo vital de la teoría de la crisis flotan en el vacío si no es posible interpretar con ellos problemas anteriores de opresión de clase, de desequilibrios en las oportunidades y realizaciones vitales culturales. Creo que es necesario historificar mucho más la teoría de los movimientos sociales y las teorías, muy clásicas, de la revolución y de la lucha de clases, esto es, que es preciso desvincularlas de las determinaciones político-económicas o de las reflexiones histórico-universales. Lo que llamamos movimiento obrero es algo que surgió en una fase determinada del desarrollo capitalista industrial, con muchas discontinuidades temporales y contradicciones internas. El radicalismo mayor lo alcanzó el movimiento obrero donde la situación de transición se experimentó de forma especialmente dramática, como sucedió en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX. Ya no era posible que amplios sectores de la clase obrera regresaran a la producción agrícola o al pequeño taller artesanal, pero tampoco encontraban posibilidades que les permitieran integrarse en la cultura burguesa. También es posible reconstruir esta disposición fundamental con el modelo del sistema y el mundo vital. No obstante, a diferencia de lo que sucede hoy, los mundos vitales de los trabajadores estaban organizados de un modo muy tradicional en modelos colectivos de interpretación que más tarde se han visto erosionados a causa de la presión que ejerce la diferenciación interna tanto de la cultura burguesa como de la proletaria, hasta alcanzar el grado de privatización de los mundos vitales de hoy. Todo esto está un poco simplificado, pero no veo una gran diferencia entre las líneas tradicionales de conflicto del movimiento obrero y los movimientos sociales actuales.

HABERMAS: Puede ser que la radicalización haya tenido lugar debido a una interpenetración de los conflictos culturales. Usted mismo lo dice: el mundo de la socialdemocracia de 1890 o de 1910 no puede compararse con el de hoy. La socialdemocracia era todavía un partido político que aseguraba la identidad. Tampoco tenía en modo alguno una función esta-

bilizadora comparable con la que tiene la socialdemocracia actual. La vieja socialdemocracia era, en realidad, un «enemigo del *Reich*».

HONNETH: Precisamente porque ya no hay un movimiento obrero en su forma tradicional es por lo que hemos de partir de problemas que no se daban en los tiempos de la República de Weimar. Creo, simplemente, que es posible considerar desde una perspectiva distinta las potencialidades de conflicto y de protesta de las que habla usted al usar el término de «movimientos neopopulistas». Puede decirse que se trata de las potencialidades de protesta que encuentran hoy suficiente eco en la prensa, únicamente un iceberg que se eleva sobre un campo amplio de problemas y conflictos de clase que ya no pueden encontrar una lengua común porque ya no existe aquel movimiento obrero, que ha transmitido formas de expresión culturales.

HABERMAS: Desde luego, sería revelador que los grupos que hoy alcanzan resonancia y articulación en los medios para una base específica de clase cada vez más reducida, reaccionaran ante cualquier tipo de problema específico de clase.

HONNETH: La primera tesis sería: hay conflictos y potencialidades de protesta que son mudos o a los que se ha enmudecido, por razones históricas muy diferentes y por motivos comprensibles de reproducción cultural. Estos problemas que se acumulan así y que dependen de situaciones vitales específicas de clase...

HABERMAS: ¿Por qué las acusaciones de los hijos e hijas de la burguesía ha de ser el lenguaje de los problemas específicos de clase de unos trabajadores enmudecidos?

HONNETH: No, no; eso es no entender mi tesis. Simplemente supongo que, junto a estas formaciones de protesta, explícitas y también fomentadas por la prensa, hay, por así decirlo, otro bloque de conflictos tradicional que no tiene forma expresiva cultural alguna. Así, la tesis de usted sobre el empobrecimiento cultural habría de entenderse en otro sentido. Estoy de acuerdo en que, para designar estas formas conflictivas, no puede uno abandonarse a lo que ha llamado usted antes la empiria. Esto es, no podemos confiar por entero en el cuestionario que luego cualquier...

HABERMAS: Me pregunto si ésta no es una actitud claramente ahistórica. ¿Acaso no sucede que usted descubre todos estos inconvenientes porque pertenece usted a una potencialidad de protesta completamente distinta? ¿No sucede que

por tener usted un trasfondo de socialización completamente distinto experimenta como una conjura los imperativos consumistas, administrativos, burocráticos que hoy son claramente visibles y que penetran desde fuera en mundos vitales muy diferenciados, esto es, que *presta* usted al propio tiempo sus ojos a alguien que no los tiene?

HONNETH: Sí, siempre es muy difícil defenderse contra un argumento así que, por así decirlo, proyecta sensibilidades propias en grupos y sectores sociales que muy posiblemente no están afectados por ellas. Creo que puede uno defenderse en la medida en que prueba de modo hipotético el tipo de conflictos o experiencias de privaciones que cumplen aquí una función y, al mismo tiempo, consigue mostrar que éstos no tienen nada que ver con las sensibilidades y experiencias propias. El núcleo de lo que yo supondría sería una potencialidad reprimida y culturalmente silenciada en las dimensiones de la honra y el reconocimiento sociales. Son, sin duda, conceptos tradicionales que, sin embargo, pueden marcar una experiencia duradera en la ignorancia del prestigio social que nosotros tenemos. Esto no es una proyección, creo. Hay suficientes indicios históricos a los que debería referirse una nueva historiografía del movimiento obrero. Precisamente este motivo de la «lucha por el reconocimiento social» ha sido quizá un impulso central y siempre latente.

KNÖDLER-BUNTE: Yo añadiría que el marco psíquico de la sensibilización, de la experiencia de expropiación cultural, por así decirlo, tiene su punto de ruptura en parte de la clase media. Ello no dice nada, sin embargo, sobre la génesis y alcance de estos conflictos, sino que se orienta en realidad contra la tesis de una lucha de clases paralizada en la que la clase obrera aparece como integrada culturalmente. Cabe preguntarse si en verdad todo el proletariado ha quedado vinculado al sistema a través, por ejemplo, de la interiorización de las normas del trabajo abstracto; o bien quizá sea que, de hecho, grandes sectores del proletariado, la mayoría de la población trabajadora, no ha tomado parte alguna en este sistema —cultura burguesa y reestructuración del sujeto— con lo que tampoco ha compartido los conceptos normativos de la ideología burguesa, su conciencia e imágenes del mundo y siempre con el convencimiento de que, en las cuestiones verdaderamente fundamentales, el sistema funciona con absoluta independencia frente a sus necesidades y praxis vital. Y ésta sería la cuestión, creo yo, de si un movimiento alternativo no

proseguirá esta experiencia sin ningún compromiso de clase en el sentido de que, dentro del sistema dominante, no puede obtener reconocimiento cultural y ninguna organización satisfactoria puede imponer su forma de vida.

HABERMAS: Bueno; usted conoce el guión mejor que yo. En todo caso, antes era más fácil observar el movimiento estudiantil como la fuerza catalizadora de la verdadera lucha de clases. Quizá deba verse ahora que la escena alternativa surge de las sensibilidades de aquellos que pueden permitirse considerar ciertas cosas como privaciones que no serían experimentadas como tales por los trabajadores o empleados socialdemócratas de la generación intermedia.

HONNETH: Mi pregunta se refiere a si la dimensión de las relaciones sociales de clase se puede definir a partir del concepto de mundo vital, como usted lo hace. No me refiero solamente a la dimensión de situaciones vitales específicas de clase y a determinadas constelaciones de problemas, biográficamente centrales, por así decirlo, que pueden deducirse empíricamente de determinadas oportunidades sociales de movilidad, de oportunidades de identidad, de riesgos vitales y de perjuicios para la salud. Me refiero también a la dimensión de la reproducción cultural —un concepto central también en su propuesta—; esto es, un sistema de oportunidades de expresión cultural y de derechos sociales de definición, graduado según sectores sociales específicos. Dentro del concepto de la hegemonía cultural, Gramsci definió la situación como la invasión de las formas de expresión de una clase social mediante una red culturalmente determinada de formas dominantes de expresión. Cabe preguntarse si todo ello puede extraerse simplemente del concepto de la reproducción cultural. Dicho más brevemente, ¿qué se puede aprender del concepto del mundo vital social dentro del cambio cultural del marxismo? ¿Puede aprenderse algo?

HABERMAS: No, seguro que no. Pero ya Lukács había empleado el concepto de reificación para designar las deformaciones de la conciencia. Dentro de la Teoría crítica, este procedimiento es todavía más acusado en la crítica de la cultura de masas.

WIDMANN: Me inclino a pensar que su propuesta es, en cierto modo, una teoría general de la que la lucha de clases es una intensificación especial en una época determinada. La teoría de la lucha de clases sería así el caso especial de una

contradicción entre sistema y mundo vital que cruza todo el curso de la historia.

HABERMAS: Quiere usted decir que también las luchas clásicas entre campesinos, proletariado y burguesía reflejan reacciones defensivas a la penetración capitalista del mundo vital y a las destrucciones que se originaron con la modernización capitalista. Eso mismo creo yo sin duda alguna. En ese conjunto sólo me falta la transformación del mundo vital. Marx no podía distinguir suficientemente entre los mundos vitales tradicionales que quedan destruidos mediante los procesos de modernización y una diferenciación estructural de las formas vitales que hoy se ven amenazadas en su estructura comunicativa. A consecuencia de la modernización capitalista se manifiestan destrucciones que implican la desaparición de formas de vida tradicionales. Allí donde aparecen nuevas sociedades, este hundimiento es siempre inevitable. Ello no quiere decir que haya que ponerlo en marcha intencionalmente y encajar sus costes morales sin más.

KNÖDLER-BUNTE: Estoy de acuerdo. La cuestión es saber si la destrucción de los mundos vitales mediante los imperativos de un sistema capitalista únicamente puede entenderse de modo histórico-concreto sobre material empírico, o si bien existe algo así como una secuencia lógica de pasos de diferenciación de mundos vitales. En este aspecto, soy muy escéptico,

HABERMAS: Por supuesto, hay estructuras comunicativas que son comunes a todos los mundos vitales. Son elementos muy formales, como la relación de las estructuras de la personalidad con las instituciones sociales y los contextos de tradición. La dimensión lógico-evolutiva consiste únicamente en ver cómo se diferencian estos elementos y cómo discurre esa diferenciación a través de procesos de individualización, de la abstracción y generalización de las normas y del carácter reflexivo de la tradición cultural. Esto es lo que han descrito Durkheim o Mead. Con ello no se dice que estos procesos sean irreversibles, sino, sólo que se dan *cuando* se produce alguna forma de modernización.

V. *Ciencia y praxis vital*

KNÖDLER-BUNTE: Le confieso que tengo dificultades con la estructura de su teoría y con la actitud que, creo, hay detrás

de ella; en cambio, tengo bastantes menos con el programa que usted formula y con su concepción político-teórica. ¿Qué imágenes libidinosas contiene una teoría tan abstracta, sometida a una increíble presión sintetizadora? ¿En dónde se encuentran los momentos de alegría, las satisfacciones del trabajo intelectual y sin las cuales es imposible comprender un esfuerzo de este tipo? En su explicación utiliza usted la expresión «capaz de vincularse»: el propio trabajo intelectual ha de vincularse con las pautas y aspiraciones que representa el sistema científico. ¿Pero cómo se justifica el hecho de que este sistema científico sea para usted de modo ininterrumpido y casi exclusivo, un punto central de referencia? El otro punto de referencia, históricamente alternativo, esto es, la organización proletaria, ha desaparecido; pero ¿sólo existen en verdad estas dos opciones? El sistema científico y el movimiento obrero organizado tienen algo en común: el hecho de que se independizan institucionalmente y desvinculan al individuo de aquellas experiencias que precisan como retos intelectuales. En el caso de los científicos funcionarizados y de los funcionarios políticos, el resultado, en el mejor de los casos, es una especie de *ethos* laboral del artesanado, en el caso de que no haya sido anegado en la diligencia y la laboriosidad, esto es, en los reconocimientos a corto plazo que mantienen el sistema dispuesto y el asunto en movimiento. Las actitudes radicales y las innovaciones científicas presuponen cambios en la praxis vital, así como una reorganización del orden de prioridades al que cada cual ajusta su vida. ¿Puede una teoría como la suya demostrar también por qué está justificada esta capacidad funcional del sistema científico?

HABERMAS: Se trata de dos preguntas. La primera se refiere al impulso y los motivos de mi trabajo; la segunda, a una, digamos, fe científica.

»Por lo que hace a la primera pregunta tengo un motivo intelectual y una intuición fundamental. Por lo demás, esta última se remonta a tradiciones religiosas, a los místicos protestantes y judíos y también a Schelling. El motivo intelectual es la reconciliación de una Modernidad que se halla dividida, la idea, en realidad, de que sea posible encontrar formas de convivencia en las que se dé una relación satisfactoria entre autonomía y dependencia y ello sin prescindir de las diferenciaciones que han hecho posible la Modernidad tanto en el ámbito cultural como en el social y en el económico; la idea de que es posible una vida digna en una comunidad que no

plantea el carácter dudoso de comunidades sustanciales vueltas hacia el pasado. Esta intuición se origina en la esfera de las relaciones con otros; se refiere a las experiencias de una intersubjetividad íntegra, más frágil que todo lo que ha dado de sí la historia en materia de estructuras de comunicación: una red cada vez más tupida, con una malla más fina, de relaciones intersubjetivas que, al mismo tiempo, posibilita una relación entre libertad y dependencia como la que puede comprenderse dentro de modelos interactivos. Siempre que se manifiestan estas ideas, ideas de una interacción conseguida, ya se trate de Adorno cuando cita a Eichendorff, del Schelling de la «edad del mundo», del joven Hegel o de Jakob Böhme se trata siempre de ideas de interacciones logradas. Las oposiciones y la distancia, el alejamiento y una cercanía real, no fallida, vulnerabilidad y cautela, todas estas imágenes de protección, exposición, compasión, entrega y resistencia proceden de un horizonte de experiencia de una convivencia alegre, por decirlo en términos de Brecht. *Esta* alegría no excluye el conflicto. Hace referencia a las formas humanas mediante las cuales sobrevivimos a los conflictos.

KNÖDLER-BUNTE: Mis preguntas se orientaban a averiguar qué impulso y qué estructura de experiencia de la realidad subyacen en esa declaración teórica expresa. Permítaseme aclarar esto en dos extremos. Puedo tener la convicción de que, en el fondo, el mundo, tal cual es, está bien y, en consecuencia, puedo adoptar una actitud experimental y aventurera con respecto a sus distintos ámbitos de realidad. La multiplicidad caótica no me molesta porque me relaciono con ella con una distancia afectivamente asegurada y ésta es la actitud que supongo hay en el gesto de Brecht quien, en cierto modo, era un artista vital con una adaptación radicalizada. La otra estructura fundamental sería que se experimente el caos como algo amenazador, por lo que se trata de estructurarlo a través de categorías conceptuales con el fin de sentir la tierra bajo los pies. Este tipo se correspondería más con el del agrimensor, quien ha de crear las estructuras antes de empezar a moverse.

HABERMAS: Cierto; yo no tengo esa actitud de desconfianza frente al medio y tampoco la posición de quienes pretenden imponer al caos un orden satisfactorio. Prácticamente no hay nada frente a lo que no sea ambivalente, a excepción de muy contadas situaciones. Por ello, mi relación ingenua con las circunstancias sociales no es verdaderamente ingenua, sino

profundamente ambivalente. Ello tuvo que ver con experiencias personales sobre las que no puedo hablar y también con momentos críticos, por ejemplo la coincidencia en mi caso de los acontecimientos históricos y la pubertad en 1945. También soy ambivalente porque tengo la impresión de que hay algo fallido en lo profundo de la sociedad racional en la que he crecido y en la que vivo. Por lo demás, he conservado algo de aquella experiencia de 1945 y de lo que vino después, que fue algo mejor. Verdaderamente, ha sido algo mejor. Esto debe servir también de apoyo al razonamiento; por ello busco una prehistoria que no pueda desecharse fácilmente con la expresión de «ilustración».

»Vamos ahora a la cuestión de la confianza en el sistema científico. Hoy ya no estoy muy seguro de que lo que quiero verdaderamente y lo que orienta intuitivamente mi trabajo, en sus elementos esenciales pueda ajustarse al sistema científico. Cuando se ha crecido como lo hemos hecho nosotros, uno intenta hacer algo en la vida en lo que pueda uno exponer y clarificar su intuición fundamental. En mi caso, esto sólo se produce por medio del pensamiento científico o de la filosofía. Si uno se interesa por las cuestiones de la verdad y no se equivoca, entonces, lo que no se puede intentar es producir verdades al margen de la ciencia, como hacen Heidegger y Adorno y luego emplazarlas en algún orden superior, en una interpretación del ser o en una preocupación por la naturaleza atormentada. Mi convicción profunda es que si uno se consagra al pensamiento, no puede hacer esto.

WIDMANN: ¿Por qué no?

HABERMAS: Cuando se quiere vivir de evidencias últimas y escribir sobre ellas no se debe intentar la realización de aquello que se desea a través de una cátedra o de un instituto de investigación. Ello me recuerda una experiencia que tuve en la cátedra y en el seminario. Cuando percibo que los estudiantes no se sienten emocionalmente afectados por lo que hago, por lo que hacemos juntos, me siento descontento porque sé que, junto al aprendizaje, aparecen también motivos más profundos. Por otro lado, cuando me doy cuenta de que los estudiantes no dominan sus sentimientos, que se está abriendo una relación simbiótica, me pongo nervioso. Quiero resguardar el sentido de la soledad de las cuestiones sobre la verdad, el sentido de lo discursivo, si quiere usted, mantenerlo vivo en una situación que obliga a no confundir las cuestiones sobre la verdad con las cuestiones sobre la justicia y el gusto.

Esto suena demasiado a kantismo, pero en los últimos años me he acostumbrado a esta jerga neokantiana y me parece un descanso poder decirlo de modo tan trivial. Nunca me había atrevido a decirlo así: «esa departamentalización burocrática de momentos de razón», ha dicho Adorno. Precisamente ésta es la firma y la espina de la Modernidad. El problema, quizá, es cómo se explica.

»Mis propósitos —ya que, en realidad, nunca se sabe qué es lo que uno hace— me llevan a coincidir con Max Weber por cuanto intento separar esferas distintas. En primer lugar, estas cosas de publicística política, luego un filosofar «auténtico» (cosa que, paradójicamente, sólo puedo llevar a cabo de modo interrumpido, si bien mis intenciones se manifiestan de modo claramente ininterrumpido). Luego, el trabajo científico en sentido estricto; por último, la práctica docente y, cuando sea su momento, una práctica política que trascienda la publicística. Mantengo separadas estas distintas formas de trabajo pero no sostengo que ésta sea una división del trabajo en la que lo uno no tenga nada que ver con lo otro o en la que se trate de una adición de distintas funciones. Antes bien, preferiría realizar estas funciones de tal manera que las otras se mantengan visibles al mismo tiempo. Lo que me irrita profundamente, lo que me afecta son las agresiones de gentes que no ven esta diferenciación de funciones que hay en mí; que, por lo tanto, no la respetan y lo mezclan todo. Esto mismo ha vuelto a pasarme la semana pasada. No me refiero a los artículos rutinarios de caza de brujas, a esos productos podridos que se publican en el *Rheinischen Merkur*, editado por el Ministerio bávaro de Educación; me refiero al puro oportunismo del medio sedicentemente liberal.

»Quisiera mantener cierta diferenciación y, además, por razones morales, si no parece una expresión excesiva, ¿o quizá por miedo? En la sociedad actual hay pautas ante las cuales se dividen los espíritus responsables y los irresponsables. Como profesor y como científico no se puede utilizar la autoridad de quien investiga las cuestiones sobre la verdad para decir cosas que afectan a otras personas sin haber intentado previamente elaborarlas en el marco de la investigación institucionalizada.

WIDMANN: ¿Y no es más cierto que las razones de todo esto están en usted mismo?, ¿qué no quiere usted que se le vea habiéndose aferrado a algo en contra de toda razón?

HABERMAS: En mis convicciones hay un núcleo dogmático.

Prescindiría antes de la ciencia que de este núcleo, puesto que está compuesto por intuiciones que no he conseguido por medio de la ciencia, que nadie puede conseguir por medio de la ciencia, sino por el hecho de que las personas crecen en medios con otras personas con las que han de entenderse y con las que vuelven a encontrarse.

WIDMANN: ¿Cómo es posible que considere usted que el lugar geográfico de la Universidad sea el lugar en que se garantiza la argumentación racional y los procedimientos analíticos adecuados?

HABERMAS: Eso es lo que pienso cuando me enfado con la gente que habla continuamente de «ciencia burguesa», como si pudieran atribuir patentes de ciencia. En todo caso, con ese criterio ya no es posible clasificar las teorías. Pero ésta es solamente una clarificación genética. Todavía no hemos dicho por qué precisamente la Universidad ha de ser tal lugar. Pero es que, ¿hay algún otro lugar?

WIDMANN: Usted se vincula siempre con doctrinas dominantes o con buenos *outsiders*.

HABERMAS: A lo mejor lo que quiere usted decir es: ¿no es usted en el fondo un cobarde que trata de estar siempre a bien con las autoridades y con lo que esté de moda? Es cierto que en los años sesenta y setenta tuve como tarea en gran medida, lo cual irrita al equipaje empírico, presentar a debate determinadas aportaciones teóricas que otros hubieron de elaborar, así Wittgenstein, Piaget, Chomsky, Kohlberg, etc. La diferencia es que yo sigo aferrado a aquello que he aprendido incluso cuando la moda científica ha avanzado. Cuando he aprendido algo de alguien en cierto modo le soy fiel. No me oriento por las modas científicas. No sé si con ello he contestado a su pregunta.

WIDMANN: ¿Tiene usted la creencia de que necesita estas armaduras, este hablar por boca de otro, esta increíble capacidad de recepción a fin de articularse a sí mismo?

HABERMAS: Visto desde la perspectiva hermenéutica, creo que me apropio de modo brutal de las bocas ajenas. Incluso aunque cito mucho y me apropio de terminología ajena sé que, muchas veces, mi empleo de los términos no tiene nada que ver con lo que los autores habían pensado.

»¿Y cuál es la peculiar alegría que se siente en este quehacer? Aunque mi trabajo me cuesta sudor y tiempo me divierte tener a veces la impresión de que he visto algo y de que puedo seguir elaborando de modo argumentativo. Me divierte

porque pienso que es el único camino. Cierto, son alegrías menudas. Ya no existe la figura del pensador como forma vital, como visión, como autorretrato expresivo. No soy un productor de concepciones del mundo; quisiera producir algunas verdades pequeñas y no la gran verdad.

»Cuando encuentro una flor o una hierba interesantes miro a ver cómo encajan con otras y si se puede hacer con ellas un ramillete, un modelo. Esto es un trabajo de rompecabezas. Yo me apropio de otras teorías. ¿Y por qué no? Hay que tomar a los demás en su fuerza real y ver después cómo se puede continuar. Lo uno ha de apoyar a lo otro, puesto que verdades teóricas solamente las hay bajo la forma de plausibilidades. En todo caso, en lo que a mí respecta, he prescindido ya de la aspiración filosófica a la verdad que es tan enfática. Este concepto de verdad de los antiguos es la última parte del mito y usted sabe bien que yo no quiero regresar a esta situación, como tampoco quiere el espíritu de la época.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Se han producido en su actividad intelectual experiencias de alegría y situaciones satisfactorias?

HABERMAS: Hay cabezas analíticas y cabezas sintéticas y yo pertenezco, sin duda, al aspecto sintético. En consecuencia de ello también mis satisfacciones se encuentran en el lado de la síntesis argumentativa. Antes también me satisfacía fabricar textos. Este elemento del «pico de oro», como en cierta ocasión dijo Grass de Adorno, cada vez es menos importante. Así que ahora tengo expresiones más duras cuando quiero crear algo, aunque no surja de ello texto alguno. Puede verse en mi nuevo libro. Por supuesto, también cuenta el orgullo de que haya un texto con una introducción, una explicación, observaciones al paso, etc., pero más importante ahora es la construcción de problemas.

»Los problemas de los que me estoy ocupando ahora los siento de un modo casi físico. Así, por ejemplo, me siento feliz cuando parece que algo va a salirme. Es raro que esté eufórico... Tengo que estar rodeado de papel, papel vacío ante mí, papeles escritos, libros; pero no soy un trabajador con una cesta de etiqueta. Es preciso entregarse al trabajo y luego los problemas varían mediante la escritura. Este problema era algo histórico-filosófico. Se obstaculiza la vida y luego nos adelantamos cuando encontramos una solución que nos permite seguir escribiendo.

KNÖDLER-BUNTE: ¿Cuál es la próxima montaña que quiere usted escalar?

HABERMAS: Colina, sólo una pequeña colina. Probablemente iré a la Universidad de Frankfurt y no sé qué tiempo libre me dejarán mis obligaciones docentes. Preparo una serie de lecciones sobre teoría de la Modernidad. La idea me hace gracia. Con los colegas de otros campos me gustaría practicar —cosa que siempre pido— la cooperación de la filosofía con las otras disciplinas. Hay que demostrar con material empírico que es posible introducir la razón en la ciencia. El otro objetivo sería escribir desde mi punto de vista de hoy algo así como *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Hoy hay demasiada niebla por todas partes. No pierdo la esperanza de que se disipe la niebla y sería hermoso que yo pudiera contribuir algo a ello.

Observaciones al comienzo de una clase

Antes de comenzar con el tema de la clase, permítanme algunas observaciones. Quisiera decir algo sobre las razones que me han movido a regresar a Frankfurt. La cómica circunstancia de que uno resulte aceptable para otra Universidad, ni siquiera en la posición periférica de un profesor honorario, no explica por qué prefiero recuperar mi actividad docente en esta Universidad.

Lo más fácil es comenzar con las negaciones: no tengo intención de proseguir la tradición de una escuela. Ello no quiere decir que pueda ocupar esta cátedra sin acordarme de la figura y de la influencia que ejerció Adorno. Considero necesario y urgente liberar el pensamiento y la obra de Adorno de los escombros polémico-políticos que desde hace medio siglo viene acumulando sobre este hombre genial una prensa dada a los convencionalismos y no solamente ella. En tal sentido me alegro de poder anunciar una conferencia internacional sobre Adorno que se celebrará en esta Universidad los días 9 y 10 de septiembre con motivo de su 80 aniversario. De este modo pongo de manifiesto una actitud de lealtad y un esfuerzo en el que me encuentro unido con otros colegas frankfurtianos. Esta actitud no debe confundirse con el falso orgullo que supondría proseguir de modo dogmático una causa que pertenece a otra época en sus mecanismos filosóficos. Aquel pensamiento al que llamamos retrospectivamente la escuela de Frankfurt reaccionaba frente a las experiencias históricas del fascismo, del stalinismo y, sobre todo, al incomprensible holocausto. Las tradiciones intelectuales se mantienen vivas en la medida en que conservan sus intenciones esenciales a la luz de nuevas experiencias; ello no suele suceder sin un abandono de contenidos teóricos superados. Así sucede con todas las tradiciones; tanto más con una teoría que reflexiona sobre las condiciones de su origen. Horkheimer distinguió la «teoría tradicional» de la «crítica», entre otros factores, porque se comprende como parte componente de los procesos sociales que, al mismo tiempo, trata de aclarar. Adorno hablaba del «núcleo temporal de la verdad». Quizás el com-

portamiento más adecuado sea la exploración y el revisionismo sin escrúpulos; esto es, más adecuado que el abandono abstracto o la mera conservación.

Uno de los motivos por los cuales sigo yendo de sumo grado a enseñar a las universidades norteamericanas es que nadie sabe allí desde el principio lo que tengo que decir, ni me lo exige. Hoy día me encuentro tan perplejo ante cuestiones importantes como otros colegas cuando se lo confiesan a sí mismos. Si hay un motivo para el retorno es el sentimiento y la esperanza de que en *este* lugar no solamente se mantenga de modo nominal el carácter limitadamente público del quehacer académico, sino que siga íntegro en su vitalidad. Abrigo la esperanza de que la publicidad del diálogo y de la controversia académicos se practiquen con franqueza y liberalidad, con un compromiso burgués, si me permiten la expresión, y una imparcialidad burguesa y todo ello imbuido del espíritu que corresponde a las mejores tradiciones de una ciudad como Frankfurt. Para ello no es necesario excavar profundamente en la historia ni pensar en la de la ciudad libre del *Reich,* sino solamente en los comienzos de esta universidad relativamente joven.

Como saben ustedes, nuestra Universidad surgió a comienzos de siglo de una Escuela de Comercio, de una fundación de ciudadanos de Frankfurt, especialmente comerciantes y banqueros judíos; la calle Merton, que antes pasaba por delante de la puerta del edificio principal, nos lo recuerda. Este comienzo explica también por qué se dice expresamente en los primeros estatutos de esta Universidad que no se podía discriminar a nadie a causa de su raza o de sus creencias. Como tal circunstancia no era evidente por sí misma en las Universidades alemanas de antes de la Primera Guerra Mundial —piensen en la carrera académica de un Georg Simmel—, Frankfurt pudo atraer a estudiosos como Oppenheimer, Heller, Sinzheimer, Grünberg, Mannheim, Tillich, Buber, Scheler, Horkheimer y muchos otros. Todos ellos dieron a la Universidad en los años veinte un brillo intelectual incomparable, un rango académico que luego no volvió a alcanzar. El reverso de esta constelación única fue que, en 1933, Frankfurt fue la Universidad alemana con mayor cantidad de profesores obligados a emigrar. Este tipo de profesores ha acuñado una mentalidad que ha ejercido influencia posteriormente. También caracterizó a la Universidad de Frankfurt en los años cincuenta y sesenta. Me refiero a aquel rasgo de intelectualidad

y cosmopolitismo que protegió a esta Universidad de la atmósfera ramplona, de pequeña ciudad, algo opresiva, empeñada en la soledad y la libertad. Tengo confianza en que parte de este clima se traduce en la comunidad de estudiosos y de investigación en el espíritu de la época. Las lecciones sobre poesía, por ejemplo, que se deben a una iniciativa privada son un reflejo del espíritu fundacional.

Al manifestar esta esperanza entenderán ustedes mejor, quizá, por qué desearía comenzar mi lección con el discurso filosófico de la Modernidad. Quiero ocuparme de la cuestión de si es posible considerar hoy la Modernidad como un programa ya concluido y, a pesar de todo, como un proyecto inacabado.

Si no me equivoco, vivimos hoy una polarización peculiar del pensamiento en las disciplinas de las ciencias del espíritu y las ciencias sociales. Una vez que las tradiciones alemanas sobrevivieron ininterrumpidamente hasta bien entrados los años treinta, muchas disciplinas de la vieja facultad de Filosofía en los años cincuenta y sesenta se encontraron con la presión de una renovación más o menos radical de tradiciones ilustradas reprimidas: recuerdo la recepción de la filosofía analítica y de los métodos de investigación social elaborados en América, así como la psicología y la renovación del marxismo occidental, o la investigación psicoanalítica, proseguida en los países anglosajones. Hoy vuelven a dibujarse dos tendencias como reacción a ese impulso de la Ilustración, retrasado al tiempo que profundo, y cuyo peso es difícil de determinar: la recuperación liberalconservadora de las tradiciones científicas alemanas algo provincianas y relativamente marginadas hasta ahora y una resurrección de los motivos nietzscheanos de la crítica a la razón. En todo caso, hoy brotan en diversas disciplinas orientaciones de nuevo contrapuestas, por no decir convicciones contrarias, alimentadas también por supuestos filosóficos contradictorios. Espero que un recuerdo histórico del discurso filosófico que la Modernidad ha venido teniendo consigo misma desde fines del siglo XVIII ha de contribuir a aclarar esta situación confusa. En ello me limito a mencionar discursos en los que el proceso de autocomprensión no se ha autonomizado de modo narcisista ni se ha convertido en algo parasitario.

Que yo elija este tema y que lo vincule a una referencia estimulante, a una mentalidad que se abre al espíritu de la época, puede producir una falsa imagen. Permítaseme, por lo

tanto, añadir una palabra sobre la relación entre autocomprensión, política y ciencia. No creo que en un sentido de teoría estricta de la ciencia pueda mantenerse el postulado maxweberiano de libertad axiológica. Pero este postulado resulta evidente y hasta trivial en un sentido institucional. La función del investigador y del docente académico se diferencian con motivos suficientes de la vida cotidiana; tienen que ser distintos de las funciones del ciudadano o del publicista que tienen un compromiso político inmediato. La cátedra y el aula no son el lugar de la controversia política, sino de la discusión científica, en la que cada argumento, venga de donde venga, ha de considerarse con idéntico detenimiento. He defendido siempre esta posición, incluso en épocas en que se precisaban mayores esfuerzos para conseguir que se respetase.

Entrevista con la «New Left Review»

A

NEW LEFT REVIEW: ¿Puede usted informarnos sobre la secuencia temporal de las principales influencias intelectuales sobre su obra? Muchos le consideran como el heredero de la Escuela de Frankfurt, que dio un *linguistic turn* a la tradición de ésta y que condujo a un abandono de la filosofía de la conciencia y a un acercamiento a la filosofía del lenguaje. ¿Es acertado este punto de vista o bien su preocupación con el pragmatismo americano, desde Dewey a Peirce, es anterior a su encuentro con la obra de Adorno y de Horkheimer? ¿En qué época empezó usted a ocuparse de la obra de Wittgenstein y Austin? En el campo de las ciencias sociales, ¿su interés por Weber y Parsons procede de una orientación marxista primera o ya existían ambas orientaciones desde el principio en su preocupación? ¿En qué momento comienza a leer usted la tradición fenomenológica de Schütz o la psicología genética de Piaget y Kohlber?

HABERMAS: Estudié desde 1949 a 1954 en Gotinga y Bonn —sin contar un semestre de verano en Zürich. En lo que se refiere a mis disciplinas, se daba allí una continuidad casi ininterrumpida de cosas y personas desde la República de Weimar pasando por la época nazi. Después de la guerra, las Universidades alemanas no recibieron influencia inmediata exterior alguna. Desde el punto de vista académico, crecí en un contexto alemán provinciano, en el mundo de la filosofía alemana del neokantismo a punto de terminar, la escuela histórica alemana, de la fenomenología y también de la antropología filosófica. La influencia sistemática mayor procedía del primer Heidegger. Los estudiantes conocíamos a Sartre y el existencialismo francés y quizá algunas obras de la antropología cultural norteamericana. Durante mi trabajo en mi tesis doctoral sobre Schelling leí al joven Marx. El *Von Hegel zu Nietzsche* de Löwith me impulsó a leer a los jóvenes hegelianos. También el Lukács de *Historia y conciencia de clase* me causó una fuerte impresión. Esta primera irrupción de una «lectura de izquierda» trajo como consecuencia que, posterior-

mente, completara mi tesis —muy influida por Heidegger— con una introducción que ponía en relación el idealismo tardío con Marx.

»Inmediatamente después de la Universidad me ocupé de la sociología industrial. Conseguí entonces una beca para hacer un trabajo sobre el concepto de ideología y, gracias a ella, penetré más en el marxismo hegeliano y en la sociología del conocimiento; leí *Prismas*, de Adorno, y también la *Dialéctica de la ilustración*. En Frankfurt, ya desde 1956, se añadieron Bloch y Benjamin, algunos artículos de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, los libros de Marcuse y una por entonces viva discusión sobre el llamado Marx filosófico y antropológico. Poco después me puse en serio a leer *El Capital* y, en tal contexto, también leí a Dobb, Sweezy y Baran. También aprendí Sociología en aquellos primeros años de Frankfurt. Sobre todo, leía estudios empíricos sobre *Mass Communication*, socialización política, psicología política. Así, entré en contacto con Durkheim, Weber y, con mucho cuidado, con Parsons. Pero lo más importante fueron las lecciones sobre Freud en 1956. Tras haber oído a la élite internacional, desde Alexander a Binswanger, desde Erikson hasta Spitz, sostengo que, a pesar de todos los gritos en contra, el psicoanálisis es un asunto serio.

»Durante estos años como ayudante de Adorno, entre 1956 y 1959, se fue constituyendo lo que luego cristalizó en la investigación empírica de *Student und Politik* y en mis dos primeros libros *(Strukturwandel der Öffentlichkeit* y *Teoría y praxis)*, esto es, el intento de proseguir con otros medios el marxismo hegeliano y maxweberiano de los años veinte. Todo ello se mantenía en el contexto de una tradición muy alemana o, en todo caso, arraigada en Alemania; si bien tenía entonces la sensación de estar madurando en un horizonte experimental más amplio, gracias al contacto con Adorno y Horkheimer y, luego, con Abendroth y Mitscherlich, esto es, de haber salido de la estrechez provinciana y de haberme liberado de un mundo ingenuo e idealista.

»En Heidelberg, desde 1961, *Verdad y método*, de Gadamer, me ayudó a encontrar de nuevo el camino de la filosofía académica. La hermenéutica me interesaba, de un lado, en relación con cuestiones de la lógica de las ciencias sociales y en comparación con la última filosofía de Wittgenstein. En esta época se produce también mi dedicación intensiva a la filosofía lingüística y a la teoría analítica de la ciencia. A instancias

de mi amigo Apel estudié entonces también a Peirce, así como a Mead y Dewey. Desde el comienzo he visto en el pragmatismo americano la tercera respuesta productiva —junto a las de Marx y Kierkegaard— a Hegel, por así decirlo, la corriente demócratico-radical de los jóvenes hegelianos. Desde entonces me apoyo en esta variante americana de la filosofía de la praxis cuando se trata de compensar las debilidades de la teoría marxista de la democracia. Esta inclinación es la que fundamentó mi posterior amistad con Dick Bernstein. Cuando en 1964 volví a Frankfurt, a la cátedra de Horkheimer, estaba ya tan impuesto de los debates anglosajones que podía distanciarme de un concepto de teoría demasiado forzado y determinado filosóficamente por la influencia de Hegel.

»Cicourel y la etnometodología me condujeron al estudio de Schütz a mediados de los años sesenta. Entonces entendí la fenomenología social como una protosociología (elaborada bajo la forma de análisis del mundo vital). Esta idea se relacionaba con sugerencias de otros campos: me fascinaban el programa de Chomsky de una teoría gramatical universal así como la teoría de la acción lingüística de Austin, sistematizada por Searle. Todo ello desembocó en la idea de una pragmática universal con la que, a pesar de todas las desconfianzas, trataba de demostrar que los fundamentos normativos de la teoría social crítica estaban oscuros. Tras el abandono de la ortodoxia histórico-filosófica, no quería incurrir en el socialismo ético ni tampoco en el cientificismo ni en los dos al mismo tiempo. Esto explica por qué apenas si he leído a Althusser. En la segunda mitad de los años sesenta, gracias a la colaboración de ayudantes competentes, como Offe y Oevemann, me he puesto a estudiar campos específicos de la sociología, especialmente investigaciones sobre socialización y familia de un lado y de la sociología política del otro. Al propio tiempo, he alcanzado un conocimiento mejor de Parsons. A Piaget y a Kohlberg ya los había leído, pero el estructuralismo genético tomó pie entre nosotros en el Instituto de Starnberg a partir de 1971. También en el Instituto comencé un estudio más intensivo de Weber.

»Como puede ver, mis intereses teóricos están permanentemente determinados desde el principio por aquellos problemas que, en sentido filosófico y teórico social, surgen del movimiento intelectual que va de Kant a Hegel. Mis intenciones y convicciones fundamentales se fraguan a mediados de los años cincuenta en la lectura de Lukács, Korsch, Bloch, Sar-

tre y Merleau-Ponty y, por supuesto, de Horkheimer, Adorno y Marcuse. Todo lo demás que me haya influido tiene su lugar exclusivamente en conexión con el proyecto de renovar la teoría social manteniendo cierta fidelidad a la tradición.

NLR: En los 25 años que van desde la aparición de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ha realizado usted un trabajo de enorme amplitud, de complejidad y alcance cada vez mayores y cuya orientación muestra una impresionante continuidad. No obstante, en este mismo período ciertos aspectos o convicciones de usted han cambiado. ¿Cuál es el cambio más significativo desde su punto de vista?

HABERMAS: Los libros que aparecieron a comienzos de los años sesenta reflejan la convicción implícita de que aquellos asuntos que me preocupaban se podían integrar en el marco teórico recibido tradicionalmente, dentro del cual me sentía especialmente cercano a la variante existencialista, esto es, marcusiana, de la Teoría crítica. Esto lo percibía el propio Herbert, de quien me hice amigo en los años sesenta. Todavía me acuerdo del día en que me dedicó un ejemplar de su *El hombre unidimensional,* con una cita muy halagadora de Benjamin: «A la esperanza de los desesperados.» La preocupación con la filosofía analítica y la polémica del positivismo intensificaron en mí la sospecha de si la concepción hegeliana de teoría, de totalidad y de verdad no significaba una hipoteca excesivamente gravosa para una teoría social que, en último término, también había de satisfacer necesidades empíricas. Por entonces era yo de la opinión, tanto en Heidelberg como de nuevo en Frankfurt, de que este problema era un problema de teoría del conocimiento. Yo trataba de resolverlo con una clarificación metodológica del *status* de una teoría social reflexiva (esto es, en relación con el contexto de surgimiento y aplicación de la teoría). El resultado fue *Conocimiento e interés,* un libro que escribí entre 1964 y 1968. Sigo considerando que los fundamentos de la argumentación que allí se exponía son tan válidos como siempre. Pero ya no creo que la teoría del conocimiento sea una *via regia.* La teoría social crítica no tiene por qué legitimarse desde la perspectiva metodológica; lo que necesita es una fundamentación sustancial que salga de la concepción de la filosofía de la conciencia y, sin abandonar las intenciones del marxismo occidental, supere el paradigma productivo. El resultado es la *Teoría de la acción comunicativa.* En su brillante introducción a un número extraordinario que la revista *Praxis international* acaba

de dedicar a mi obra, Dick Bernstein señala los problemas aislados que me han conducido a un nuevo cambio de posición: abandono de «conocimiento e interés» en favor de la «sociedad y racionalidad comunicativa».

NLR: ¿Cómo juzgaría la actual constelación filosófica en Occidente? En *Wozu noch Philosopie?* defendía usted la idea de que la intensidad y originalidad del filosofar alemán se había trasladado a los Estados Unidos, mientras que Europa había caído en una «neutralidad confortable» (p. 24). ¿Mantiene usted esta opinión? En términos más amplios: la mayoría de sus posiciones en los últimos años se refieren a una comparación entre Alemania y los Estados Unidos, como hace usted recientemente en su crítica de las diferentes formas del neoconservadurismo en los dos países. ¿Hay razones biográficas para ello o bien está usted convencido del predominio y significación de estas dos culturas para todo Occidente a fines del siglo XX? ¿Es correcto pensar que Francia e Inglaterra, por ejemplo, que en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* eran de importancia central para su tratamiento de la cultura burguesa de los siglos XVIII y XIX, han perdido su lugar preeminente en sus trabajos posteriores?

HABERMAS: La orientación de la evolución en los Estados Unidos tiene razones seguramente triviales: es típica de la generación de sociólogos y filósofos alemanes de posguerra. Ello tiene, por supuesto, un trasfondo de política de poder. La República Federal se ha convertido en el 52 estado de la Unión, a tal extremo que sólo nos falta el derecho de sufragio. Nunca antes se había mostrado tan descarnadamente esa dependencia como durante la instalación impuesta de cohetes el otoño pasado. A pesar de todo, tengo en verdad preferencia por una cultura política como la estadounidense, que procede del siglo XVIII. Me gusta la apertura intelectual y la disposición al debate, esa mezcla de naturalidad y compromiso que encuentro con más frecuencia entre los estudiantes estadounidenses que entre los europeos. Para un alemán de mi edad y de mi actitud mental, debo añadir que hemos podido seguir los pasos fácilmente de otros alemanes emigrantes, que se habían labrado una gran reputación. Incluso el Instituto de Investigación Social, en el que he trabajado, regresó de los Estados Unidos. Y los miembros del Instituto que no regresaron, Marcuse, Löwenthal, Kirchheimer, Neumann y otros, han influido también en la densa red de relaciones académicas y personales que se tejió entre allí y aquí. Esta red se

extiende hoy todavía a una tercera generación de jóvenes científicos.

»Al hablar de los jóvenes no debe olvidarse que, desde hace diez años, crece continuamente en Alemania la influencia intelectual de los franceses. En cuestiones de teoría social, las sugerencias más prometedoras provenían de París, de gente como Bourdieu, Castoriadis, Foucault, A. Gorz, Touraine, etc.

»Por lo que hace a Inglaterra, usted mismo dice que la filosofía analítica me ha influido mucho. A pesar de ello, no pretendo negar que haya algún tipo de diferencia de clima entre Inglaterra y el continente. Entre el espíritu del empirismo, hoy más dominante que nunca, y el idealismo alemán no hay afinidades electivas profundas. En el intercambio filosófico falta un fermento que pudiera mediar entre ambas mentalidades, como el pragmatismo en América, por ejemplo. Creo poder detectar esta diferencia en las convicciones filosóficas profundas. Veo, por ejemplo, cierta incomprensión en lo que colegas importantes, como Quentin Skinner o W. G. Runciman e, incluso, mi amigo Steven Lukes, escriben sobre mis cosas. En ellos, la ontología empírica se ha convertido en una segunda naturaleza. Por supuesto, también hay ejemplos de lo contrario, como el de Anthony Giddens.

NLR: En la *Teoría de la acción comunicativa* defiende usted la tesis de que Horkheimer y Adorno sólo pudieron contraponer las fuerzas irracionales y miméticas del arte y del amor a la racionalidad totalizadora de los fines, esto es, «la ira impotente de una naturaleza revolucionaria». Aunque estas observaciones críticas son acertadas para una tendencia concreta de la Teoría crítica clásica, es dudoso que puedan aplicarse sin cautelas a Adorno, que siempre fue consciente del peligro de que se hiciera un llamamiento a una naturaleza no mediada. ¿Podría haber sucedido que en su esfuerzo por distanciarse de un negativismo incansable y por rehabilitar aquellas concepciones constructivas, basadas en la cooperación características de la teoría crítica de los años treinta, le hubiera conducido a exageraciones polémicas en las cuales usted ha infravalorado la medida en que Adorno se sentía vinculado en forma fundamental a los ideales de autonomía e ilustración?

HABERMAS: Estoy de acuerdo con usted. La crítica de Adorno y Horkheimer a la razón no se oscurece en ningún momento en una contradicción o negación de aquello que la gran tradición filosófica, en especial la Ilustración, ha conocido siempre como la razón, con independencia de que fuera o no

inútil. Los dos radicalizan la crítica a la razón, como hacía Nietzsche, hasta llegar a la autoafirmación, esto es, hasta el punto en que la crítica destruye su propio fundamento. Pero Adorno se distingue de los seguidores de Nietzsche, de Heidegger por un lado y de Foucault por el otro, precisamente en que no trata de romper con las paradojas de esa crítica a la razón que ha quedado sin sujeto; trata de aferrarse en contradicción a una dialéctica negativa que dirige los medios extraordinarios del pensamiento identificador y objetivador contra sí mismo. En este ejercicio de aferrarse a la contradicción, Adorno creía ser fiel a la intención de una razón ausente y no instrumental. La razón ausente, que pertenece a un tiempo pasado, únicamente encuentra un eco en las fuerzas de una mímesis sin palabras. Este factor mimético debe poder circunscribirse mediante una dialéctica negativa; pero no tiene por qué agotarse en ella, como diría Heidegger. Lo mimético permite intuir por qué motivo ha adoptado la función de un virrey; pero no es posible reconocer estructura alguna que pudiera considerarse como racional. En esta medida, Adorno no puede remitirse a ninguna estructura ajena a la razón instrumental y contra la cual habría de chocar la fuerza de una racionalidad finalista total. En ese aspecto que menciona usted trato de consolidar una estructura de resistencia, esto es, la de una racionalidad inherente a la práctica comunicativa cotidiana que subraya la importancia de las formas vitales propias y peculiares frente a las exigencias funcionales de sistemas de acción económicos y administrativos independizados.

NLR: ¿Es correcto el reproche según el cual Adorno conjura la reconciliación mediante un truco en el sentido de que emplea en secreto el concepto de la intersubjetividad del que, sin embargo, prescinde como categoría filosófica? ¿Y es posible reformular en conceptos de la comunicación no deformada lo que él llama «amor a las cosas»? Obsérvese, por ejemplo, el pasaje siguiente de la *Ästhetischen Theorie* en el que Adorno trata de proponer una relación recíproca entre la naturaleza y la tecnología humana, sin presuponer que sea legítimo considerar a la naturaleza como sujeto: «Una vez abolida la necesidad, la liberación de las fuerzas productivas podría discurrir por una dimensión distinta que no fuera el simple aumento cuantitativo de la producción. Se ven algunos signos al respecto allí donde las construcciones artificiales se adaptan a las formas y líneas del paisaje y también allí donde

los materiales con los que se construían artefactos se integraban en el medio del que surgían, como muchas aldeas y castillos. Lo que se denomina paisaje cultural es ya el esquema de esta posibilidad. La racionalidad que incorporara estos motivos podría ayudar a cerrar las heridas causadas por la racionalidad.» A la vista de pasajes como éste, ¿no es plausible la idea de que la exploración que hace Adorno de la relación sujeto-objeto y la teoría de la comunicación de usted en vez de excluirse se complementan?

HABERMAS: Con su permiso, considero demasiado inocente su propuesta de entender la *Ästhetische Theorie* de Adorno y mi teoría de la comunicación como algo complementario. Por otro lado, tampoco puede la una sustituir sin más a la otra, en especial porque apenas he dicho nada sobre asuntos de estética.

»Albrecht Wellmer, quien, por razones evidentes, entiende más de esto, ha demostrado en una espléndida monografía sobre *Wahrheit, Schein und Versöhnung*[1] cómo «desbarra» la utopía estética de Adorno en cuanto se la separa de la conexión histórico-filosófica de la *Dialéctica de la Ilustración.* De esta forma, las convicciones estéticas adornianas se independizaban de la tesis metafísica de que, con cada nuevo paso en el sentido de la subjetivación, la humanidad se involucra en la reificación. Ese aspecto negativo se compensa luego con el positivo de la perspectiva de una reconciliación de la productividad humana con la naturaleza, como recuerda usted con su cita. Adorno hace un llamamiento al «amor a las cosas» que no carece de ironía y, al mismo tiempo, es serio. Este amor es el contrapunto irónico a la desesperación sobre el hecho de que, «gracias a su propia lógica», la subjetividad «trabaja en su propia destrucción».[2] Una teoría de la comunicación que rompe con las concepciones de la filosofía del sujeto, elimina la razón de ser de esta «lógica», de esta correspondencia interna, aparentemente insoluble, entre emancipación y sujeción. Esta teoría de la comunicación descubre el momento mimético en la praxis cotidiana de la comprensión lingüística y no en el arte. Permítame decirlo en palabras de Wellmer: «Esto tiene que quedar oculto a una filosofía que (como la de Adorno) comprende la función del concepto a

1. L. v. FRIEDEBURG, J. HABERMAS (comps.), *Adorno-Konferenz, 1983,* Frankfurt/m, 1983, págs. 138 y sigs.
2. Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie,* Frankfurt, 1970, pág. 235.

partir de la polaridad de sujeto y objeto; tal filosofía no puede reconocer los resultados comunicativos como condiciones de su propia posibilidad por detrás de las funciones lingüísticas objetivas. En consecuencia, únicamente puede comprender la Mímesis como lo Otro de la racionalidad... A fin de comprender la unidad precedente del momento racional y del mimético en los fundamentos del lenguaje se requiere un cambio de paradigma filosófico... Por el contrario, cuando la intersubjetividad del entendimiento, la acción comunicativa, es tan constitutiva para la esfera del espíritu como la objetivación de la realidad en las conexiones de la acción instrumental, la perspectiva utópica que Adorno trata de aclarar mediante el concepto de una síntesis informe, procedente de la filosofía de la conciencia, emigra a la esfera de la razón discursiva: la intersubjetividad íntegra, la convivencia libre de los muchos, que posibilita la proximidad y la lejanía, la identidad y la diferencia de los muchos, determina una proyección utópica cuyos elementos son los que obtiene la razón discursiva de las condiciones de la propia competencia lingüística.»[3]

NLR: En diversos ensayos recientes ha formulado usted duros juicios sobre el postestructuralismo, según los cuales hemos de considerar a los postestructuralistas franceses como «jóvenes conservadores». Dice usted, «con actitudes modernistas, fundamentan un antimodernismo irrecuperable» (*Kleine politische Schriften,* I-IV, pág. 463). ¿Podría usted fundamentar con mayor detalle esta valoración y, cuando fuera necesario, mostrar las diferencias entre los distintos pensadores postestructuralistas? ¿Y cómo puede aclararse la discrepancia entre su condena del postestructuralismo y su recepción relativamente amistosa de la obra de Richard Rorty, quien no solamente muestra ciertos paralelismos con temas postestructuralistas sino que, en algunos casos, está directamente influido por ellos?

HABERMAS: Como verá usted cuando se publiquen próximamente las lecciones sobre el discurso filosófico de la Modernidad, «condena» no es la palabra correcta para describir mi actitud ante el postestructuralismo. Hay muchas analogías entre la dialéctica negativa y el procedimiento de la deconstrucción por un lado y entre la crítica de la razón instrumental y el análisis de las formaciones discursivas y del poder

3. WELLMER (vid. nota 1), pág. 150.

por el otro. El elemento lúdico-subversivo de una crítica de la razón consciente de su autorreferencia paradójica y el agotamiento de una potencialidad experimental que se abrió primeramente con la vanguardia estética, ambas cosas fundamentan un gesto nietzscheano del pensamiento y de la representación que explica el parentesco espiritual entre Adorno y Derrida por un lado y Adorno y Foucault por otro. No obstante, lo que separa a los dos franceses de Adorno, al igual que a éste de Nietzsche —y ello me parece determinante desde un punto de vista político— es, simplemente, lo siguiente: Adorno no se apea sin más del *anti*discurso inherente a la Modernidad desde el principio sino que, en su dubitativo aferrarse al procedimiento de cierta negación, se mantiene leal a la idea de que contra las heridas de la Ilustración no hay remedio posible como no sea el de la misma Ilustración radicalizada. Adorno no se engaña, como lo hacen Nietzsche y sus discípulos, sobre el origen genuinamente moderno de la experiencia estética, en cuyo nombre los modernos incurren en un rechazo igualatorio y antidialéctico.

»En lo que se refiere a Rorty, soy igualmente crítico en cuanto a su posición pero, cuando menos, no entra en el negocio del «antihumanismo», cuyo rastro en Alemania conduce a figuras políticamente inequívocas como Heidegger y Gehlen. De la herencia pragmática —que reclama como propia en muchos aspectos sin razón, aunque no en todos— conserva en todo caso una intuición que nos une: la convicción de que la convivencia humana depende de las formas mejorables, innovadoras, recíprocas, igualitarias y sin represión de las comunicaciones cotidianas. Esta intuición es más ajena a Derrida y Foucault que a Adorno, quien ha seguido siendo un romántico y no sólo en su condición de compositor de música.

NLR: El postestructuralismo gana abiertamente en importancia ya que cada vez penetra más en la República Federal. ¿Cuáles son los motivos de este éxito, en su opinión, y qué piensa usted de la repatriación de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger en la forma postestructuralista?

HABERMAS: La influencia de los postestructuralistas en las Universidades alemanas tiene que ver, sin duda, con la situación en el mercado alemán de trabajo. El horizonte de esperanzas de los jóvenes intelectuales se ha ensombrecido de tal modo que se ha generalizado una actitud negativa que, en parte, se ha convertido en una actitud de salvación apocalíptica. La realidad social hace el resto: no es miserable en la

fabricación de nuevos riesgos que se dan a conocer públicamente a una observación tranquila como consecuencia de la acción racional, esto es, como riesgos autoprovocados. Por este motivo, las teorías que consideran que la totalidad es lo incierto y que sólo ofrecen como afirmación la de que no hay salida, encuentran no solamente actitudes espirituales de crítica de la civilización, sino que, además, tienen cada vez mayor contenido de realidad. ¿Cómo, si no, habremos de reaccionar ante el último espectáculo electoral norteamericano, en el que todos los órdenes de la realidad han chocado mutuamente de un modo triunfal? Un actor-presidente ha representado ante los ojos de un público rendido la comedia de que, a pesar de todas las afirmaciones sobre el *leadership* y el *he-man-ship,* solamente actúa como un presidente-actor, con lo que ha conseguido la confirmación en el cargo. A esto sólo cabe responder con las bromas cínicas de los desconstructores.

»Las cosas son algo distintas con Heidegger, que en este país sigue despertando sagrada veneración. El reciente retorno del felizmente desnazificado se explica, evidentemente, por la recepción ahistórica de Heidegger en Francia y en América donde, después de la guerra, como el ave Fénix, apareció en la escena en cuanto autor de la *Humanismusbrief.*

NLR: La crítica del pensamiento sistemático en la Filosofía es el signo característico de muchas corrientes intelectuales del siglo XX. El escepticismo frente a la posibilidad de una Filosofía como canon ordenado de verdades es común a pensadores tan distintos como Wittgenstein, Merleau-Ponty y Adorno. ¿Puede usted defender la necesidad y la posibilidad de una Filosofía sistemática frente a estas críticas tan profundas?

HABERMAS: Después de la muerte de Hegel ya no es posible sostener con buena conciencia sistemas filosóficos. Quienquiera que haya sido el que en el siglo XX haya afirmado y practicado la muerte, la superación, el fin o el abandono de la Filosofía, se ha limitado a ejecutar con retraso un decreto que ya había promulgado la primera generación de discípulos de Hegel. Desde entonces, el pensamiento filosófico está intentando pasar a otro medio, a pesar de todas las ambiciones de los posmodernos y, en ese sentido, somos todos aún contemporáneos de los jóvenes hegelianos. *After Philosophy,* el título de una recopilación de ensayos que tiene planeada Tom McCarthy, bosqueja una situación que me resulta tan evidente

que me parecen gratuitos todos los grandes gestos de los antisistemáticos. Renuncia callada al pensamiento sistemático es lo que hace todo trabajo filosófico que se imbrica en la compleja red de las ciencias humanas y sociales sin aspiraciones fundamentalistas y con una clara conciencia falibilista, con el fin de conseguir algo útil allí donde se trate de cuestiones relativas al conocimiento, el habla y la acción.

NLR: La relevancia continuamente creciente de argumentaciones y procedimientos de la filosofía analítica es uno de los cambios más evidentes en su obra. ¿Puede usted exponer las razones de esa transformación? ¿En qué se distinguen los medios que emplea la filosofía analítica de los demás, y también de las principales tradiciones alemanas?

HABERMAS: Por lo general, el modelo de la Filosofía analítica ha significado un saludable impulso para la filosofía alemana de la posguerra, especialmente porque ha planteado mayores exigencias en el orden explicativo. He aprendido mucho, sobre todo de Wittgenstein, Austin y Searle; como sabe usted, encuentro en ellos instrumentos para la investigación de presupuestos pragmáticos generales para el empleo de frases en los enunciados.

NLR: En el último decenio, la aparición de nuevos trabajos de categoría de la filosofía política (Rawls, Nozick, Dworkin, Walzer), así como el debate que han suscitado, supone el más importante fenómeno dentro de la filosofía anglosajona. ¿Qué importancia atribuye usted a este fenómeno? Y, a la vista del hecho de que los temas de estos pensadores, en muchos respectos, son idénticos a los suyos, ¿consideraría usted oportuno intervenir en el debate de un modo más directo de como lo ha hecho hasta ahora?

HABERMAS: Junto a la teoría del acto lingüístico, hubiera tenido que mencionar también la filosofía moral, en todo caso la línea en la que, en cierto modo, puede recuperarse la sustancia de la ética kantiana en un sentido analítico-lingüístico de Baier y Singer a Rawls. Yo mismo he tratado de fundamentar más sólidamente una propuesta de ética del discurso que tanto Apel como yo consideramos prioritaria.[4] Es el intento de reconstruir la ética kantiana con medios de teoría de la comunicación. Los impulsos primeros que he elaborado proceden, sobre todo, de Rawls y de Kohlberg. El año pasado,

4. J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1986.

cuando con motivo de una circunstancia de actualidad, abrí un debate sobre la desobediencia civil, los trabajos de Rawls y de Dworkin eran los puntos de referencia más importantes. Si tiene usted la impresión de que no me comprometo suficientemente en este frente, quizá se deba a una comprensión restrictiva de la empresa de la ética filosófica.

»En mi opinión, el filósofo tiene que aclarar el *moral point of view* y, en la medida de sus posibilidades, justificar la pretensión de universalidad de esta explicación, esto es, tiene que mostrar por qué ésta no se limita a coincidir con las intuiciones morales de los miembros medios, masculinos y burgueses de una sociedad occidental moderna. Todo lo demás es asunto del discurso moral entre los participantes. En la medida en que el filósofo pretenda justificar ciertos principios de justicia y determinadas instituciones fundamentales en el marco de una teoría normativa de la moral y de la política, tendría que acometer la tarea como una propuesta para el debate que ha de producirse entre los ciudadanos. En otros términos, el filósofo moral tiene que dejar a los participantes las cuestiones sustantivas, que trascienden la crítica fundamental al escepticismo y al relativismo axiológicos o bien reducir la pretensión cognoscitiva de la teoría normativa desde el comienzo a la función que corresponde a los participantes. De este modo conseguimos un marco más amplio para el diagnóstico de la época que corresponde a las teorías de la sociedad. Para la construcción de éstas, a veces las reflexiones éticas son de gran beneficio metodológico. Me he ocupado de ello en los *Problemas de la legitimación* a raíz de los problemas que plantea la necesidad de distinguir los intereses generales de los particulares.

NLR: Las consideraciones de estilo parecen haber pasado a segundo plano en sus nuevos trabajos en favor de una forma de expresión más funcional, una transformación que probablemente tiene que ver con la importancia creciente de la filosofía analítica para su obra. A la vista de sus observaciones en *Wozu noch Philosophie?* sobre el fin de la «gran tradición», la transformación de la Filosofía en una parte de la «investigación» y la supervivencia del «estilo intelectual dependiente de la erudición individual y de la representación personal», el hecho de que los filósofos contemporáneos se ocupen de cuestiones de estilo, en su opinión, ¿es una desviación o una regresión? ¿Pueden hacer siempre los enunciados filosóficos en estilo directo?

HABERMAS: Los estilos cambian en función de los respectivos objetivos, según que publique algo sobre la prohibición del ejercicio profesional o sobre la desobediencia civil, que haga la apología de Gadamer, polemice con Gehlen, escriba acerca de un recuerdo de Scholem o me esfuerce en fundamentar un principio moral o en clasificar un acto de habla. Según sean los objetivos varían también las partes retóricas. Ya sabemos, al menos desde la obra de Mary Hesse, que también el lenguaje de los científicos está recorrido por metáforas; ello es válido asimismo para el lenguaje de la filosofía que no se agota en su función de salvaguarda de las teorías científicas con fuertes pretensiones universalistas. No es posible extraer la conclusión, como hace Derrida, del inevitable carácter retórico de *todo* lenguaje, incluido el filosófico, de que todo es lo mismo, de que las categorías de la vida cotidiana y la literatura, de la ciencia y de la ficción, de la poesía y de la filosofía se mezclan. Para Derrida, en la noche de la «escritura», todos los gatos son pardos. Yo no suscribo esta opinión. El lenguaje de la praxis cotidiana se enfrenta a otras limitaciones distintas de las de la resolución de problemas y la apertura innovadora del mundo correspondientes al uso lingüístico especializado de la teoría y del arte.

NLR: ¿Cómo resumiría su teoría actual de la verdad? Si se admite que todo acceso adecuado al problema de la verdad comprende tanto una teoría de las pruebas como una teoría de la argumentación, ¿podría decirse que en su obra actual ha dedicado usted más atención a la segunda teoría que a la primera? ¿Mantendría usted hoy la distinción categorial que hacía usted en el epílogo a *Conocimiento e interés* de una «objetividad» fundamentada en la experiencia y una pretensión de validez de «verdad» sólo sostenible por vía discursiva?

HABERMAS: Podemos formular el núcleo de la teoría del discurso de la verdad con ayuda de tres conceptos fundamentales: *condiciones de validez* (que se cumplen cuando vale una manifestación), *pretensiones de validez* (que formulan mediante sus afirmaciones quienes hablan) y la realización de una pretensión de validez (en el marco de un discurso lo suficientemente próximo a las condiciones de una situación ideal de habla, que cabe alcanzar el consenso buscado entre los participantes, mediante la fuerza de la mejor argumentación y que, en este sentido, está «racionalmente motivado»). La idea intuitiva fundamental es simple. Las pretensiones de validez se esgrimen en situaciones no triviales pero, precisamente en estas situaciones, carecemos de reglas de verificación para decidir de un modo directo si se cumplen o no ciertas condiciones de validez. Cuando se cuestionan tercamente las pretensiones de verdad o de justicia faltan las derivaciones lógicas o las evidencias aplastantes, que podrían *obligar* a una decisión en pro o en contra. Antes bien, lo que se necesita en tal caso es un juego argumental en el que los motivos racionales ocupen el lugar de los argumentos demoledores *(knockdown)*. Si se sigue esta argumentación puede verse que, en el intento de aclarar por qué es válido un enunciado, se produce la dificultad siguiente. Un enunciado es válido cuando se han cumplido sus condiciones de validez. Ahora bien, como ya se ha dicho, el cumplimiento o incumplimiento de las condiciones de validez únicamente puede determinarse con la ayuda de la realización discursiva de la correspondiente *pretensión* de validez. Por esta razón es necesario explicar el sentido del cumplimiento de las correspondientes condiciones de validez en función del procedimiento de realización de las correspondientes pretensiones de validez. La teoría del discurso de la verdad emprende este intento de clarificación en la medida en que se vale de conceptos de un presupuesto pragmático universal para la introducción discursiva de un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo que significa realizar una pretensión de validez. Esta teoría de la verdad sólo proporciona una explicación del significado, no proporciona criterio alguno. Al mismo tiempo socava sin más la distinción clara entre significado y criterio.

NLR: ¿En qué medida es circular el concepto de la situación ideal del habla como principio regulador de la verdad? Si la verdad se define como aquel consenso que establecen quienes hablan en una situación de habla ideal, ¿cómo es posible a su vez determinar de modo verdadero que se dé tal situación? En otras palabras, ¿no se abre esta idea a la misma crítica que Hegel hizo a la teoría del conocimiento de Kant, igual que usted la hizo a la teoría del conocimiento de Hegel en *Conocimiento e interés*, esto es, el «*a priori* del conocer del conocimiento»? Es posible que pueda formularse de nuevo esta crítica: ¿en qué medida puede ser ideal una situación de habla además de que sea en la relación de igualdad y dignidad de todos los que hablan entre sí? Pero incluso en el caso ideal, estas condiciones sólo conducirían a la unanimidad y no a la verdad, esto es, en ignorancia de la evidencia para la que las posibilidades jamás serán ideales ya que,

en determinada medida, dependen de técnicas que cambian históricamente. Ni siquiera la más impoluta, democrática e igualitaria *communitas* de la Grecia clásica hubiera podido descubrir las leyes de la termodinámica a causa de la carencia de la óptica moderna. ¿No es ésta una de las fronteras de la teoría de la verdad fundada en el consenso?

HABERMAS: La teoría discursiva de la verdad aspira únicamente a reconstruir un conocimiento intuitivo del sentido de las pretensiones universales de validez de las que dispone cada hablante competente. La «situación ideal de habla» es una expresión quizá demasiado concreta para la cantidad de presupuestos comunicativos universales e imprescindibles que tiene que respetar todo sujeto capaz de hablar y de actuar si quiere participar seriamente en una argumentación. En la respuesta a su pregunta anterior quería recordar cómo este conocimiento intuitivo de presupuestos de argumentación está vinculado a una comprensión previa de la verdad proposicional y moral o de la justicia, esto es, a la validez de la verdad y del deber ser. Sabemos por la filosofía y por la historia de la ciencia que estas ideas se hacen operativas de muy distintas maneras; lo que en cada caso resulta ser una buena razón, una prueba, una explicación o una confirmación depende, evidentemente, de convicciones fundamentales que cambian históricamente e, incluso, como dice usted, de las correspondientes técnicas de dominación y observación de la naturaleza; en resumen, de los paradigmas cambiantes. La dependencia de los paradigmas de las teorías, sin embargo, se ajusta más a una teoría discursiva de la verdad que a una teoría realista. Inconciliable es la teoría discursiva sólo con un *relativismo* paradigmático al estilo de Feyerabend ya que aquélla parte de la idea de que las interpretaciones de la verdad y de la justicia dependientes del paradigma *remiten* a un núcleo de significado universal.

NLR: ¿Qué relación hay en su opinión entre las afirmaciones filosóficas y científicas sobre la verdad? ¿Son las afirmaciones filosóficas sobre la verdad afirmaciones cognoscitivas y sería capaz un consenso racional de garantizar en última instancia la verdad de la misma teoría del consenso de la verdad?

HABERMAS: Es una cuestión interesante de la que me ocupo desde hace tiempo sin que haya encontrado hasta la fecha una respuesta definitiva.

NLR: ¿Cuál es en la actualidad su actitud respecto al psicoanálisis? En *Conocimiento e interés* considera usted que el

psicoanálisis es el paradigma de una ciencia crítica al servicio de intereses emancipatorios. Al propio tiempo considera usted que la metapsicología de Freud implica una incomprensión de su propio proyecto. De los enunciados que se han derivado de la teoría de los instintos, «ni una sola... se ha comprobado experimentalmente». ¿En qué medida puede aplicarse esta crítica al núcleo de la propia teoría psicoanalítica? Pero incluso cuando nos olvidamos de estas deficiencias evidentes y debatidas del psicoanálisis, ¿no plantea esta teoría problemas especiales para una teoría del consenso de la verdad en la medida en que basa la relación entre analizado y analizador en la confianza, esto es, que la convierte en algo que no es transferible a otras personas? Cabe preguntarse si la distancia entre la situación de habla «clínica» y la «ideal» no implica que su concepción original caiga en la tentación de recurrir a una justificación pragmática de la teoría freudiana, cuyo criterio de verdad representa un cambio en el comportamiento del paciente: la «prosecución del proceso formativo» en una dirección indeterminada y durante un tiempo también indeterminado. Da la impresión de que esta justificación se correspondería con un instrumentalismo del tipo de Dewey, como le reprocha usted en el epílogo a *Conocimiento e interés*. Pero incluso en esta perspectiva, la tasa de éxito no es muy elevada. En resumen, ¿no hay más dudas sobre el carácter científico de muchas propuestas freudianas —como se prueba en bastantes obras al respecto— de lo que usted supuso a fines de los años sesenta?

HABERMAS: Mi amigo Mitscherlich resumió en cierta ocasión su experiencia como médico psicoanalista del siguiente modo: la terapia no suele conseguir «más que la transformación de la enfermedad en sufrimiento, pero en un sufrimiento que eleva el rango del *homo sapiens* porque no aniquila su libertad». Con esta expresión quisiera manifestar mi escepticismo acerca de los criterios de las sedicentes estadísticas de éxitos.

»En todo caso, parece que hoy la investigación psicoanalítica está en un callejón sin salida, tanto en Alemania como en otros países, y que los jóvenes más inteligentes se concentran en otras disciplinas. Pero, ¿es definitiva esta situación? Muchas otras disciplinas han pasado por fases de estancamiento similares. También la Sociología tiene hoy el viento en contra. Yo mismo he dejado de ocuparme de la metapsicología de Freud desde finales de los años sesenta. Pero los intentos que

realizan muchos autores de conjugar a Freud y a Piaget me parecen tan fascinantes como fructíferos. Por lo demás, mi interpretación de Freud desde la teoría de la comunicación me resulta más plausible que nunca. No puedo aceptar plenamente el reproche de usted. Nunca he entendido el discurso terapéutico como un discurso o una argumentación en sentido estricto a causa de la asimetría entre médico y paciente que le es inherente. Además, tal discurso lleva en sí el telos de acabar con tales asimetrías. Por estas razones, el paciente consigue finalmente, cuando menos *idealiter*, una libertad para decir sí o no que le inmuniza contra la imposición de significados funcionales y, sobre todo, «útiles para la vida». De lo que se trata aquí es de la prosecución de un proceso formativo interrumpido, neuróticamente obstaculizado a través de la *intuición reflexiva (reflexive Einsicht).*

NLR: La *Teoría de la acción comunicativa* contiene una reconstrucción y crítica fascinantes del análisis de Weber sobre la «racionalización» como proceso histórico mundial. En ese libro reprocha usted a Weber haber renunciado a su punto de partida —el surgimiento de una racionalidad sustantiva que acompaña a las grandes religiones mundiales— al concentrarse exclusivamente en la racionalidad formal como matriz necesaria del capitalismo moderno y, además, señala usted lagunas significativas en la teoría regional weberiana del surgimiento del capitalismo, como su olvido del surgimiento de la ciencia moderna y, en términos más generales, de sus representantes sociales durante el Renacimiento. Se trata de objeciones convincentes. No obstante, no está tan claro si comparte usted también el núcleo de su tesis sobre el significado de la ética protestante según la cual ésta era la fuerza impulsora de un mundo vital racionalizado y, con ello, el motor del capitalismo primitivo. Muchos historiadores adoptan una actitud muy crítica frente a la afirmación de Weber acerca de la importancia del calvinismo, ya sea a través de la exposición crítica de los hechos evidentes en *Religion and Economic Action*, de Kurt Samuelson, o los ensayos de Trevor-Roper sobre Erasmo. ¿Cree usted que estas dudas no tienen por qué afectar a su interpretación de Weber?

HABERMAS: De hecho, no he tenido en cuenta el debate actual sobre si el análisis del capitalismo que hace Weber es acertado o no y en qué medida. La explicación tiene motivos pragmáticos: de haberme ocupado de ella, hubiera necesitado otro libro o, por lo menos, otro capítulo. Por estas mismas

razones —es decir, para aliviar mi trabajo— he expuesto la *Teoría de la acción comunicativa* como una mezcla de historia de la teoría e investigación sistemática. En el caso de Weber, ello ofrecía la ventaja de ilustrar una idea favorita: Weber ve con gran agudeza la estrechez de la concepción particularista de la gracia en el calvinismo y los rasgos represivos de las formas vitales caracterizadas por ella; pero, al mismo tiempo, se niega a considerar esta ética protestante como la realización *unilateral* de un potencial inherente a la ética de la fraternidad universal. De hecho aquí se refleja únicamente el modelo selectivo de la racionalización capitalista en general.

Estas concepciones no pueden ser predominantes, por supuesto, ya que, de otro modo, caemos en el cinismo en materias relativas a la verdad. En la medida en que conozco lo que se ha escrito al respecto, creo que es necesario revisar y extender la tesis de Weber en relación con *otras* capas sociales protagonistas del capitalismo primitivo. No obstante, no creo que esta revisión obligue a reconsiderar la conexión general entre la ética de las convicciones, el ascetismo mundano y el comportamiento económico.

NLR: En términos generales: en su opinión, ¿cuál es el lugar de la historia como disciplina dentro de las ciencias sociales y qué aportación puede hacer a éstas? En *La reconstrucción del materialismo histórico* ha sostenido usted la tesis de que la historia «como tal no es capaz de elaborar teorías» ya que, necesariamente, es una narración retrospectiva mientras que «los enunciados teóricos permiten la inducción sobre *acontecimientos que se producirán en el futuro* a partir de presupuestos condicionados». Al respecto, contrapone usted esta carencia de capacidad teórica y de fuerza enunciativa a las capacidades de la Sociología y de la teoría de la evolución. Esta distinción parece estar estrechamente relacionada con la dicotomía neokantiana entre ciencias ideográficas y nomotéticas. Pero ¿está justificada? No es fácil ver por qué historiadores como Taylor o Hobsbawn no habían de estar en situación de hacer predicciones que, por decirlo con cierta cautela, podrían ser tan dignas de crédito como las de los sociólogos, por ejemplo, Bell o Dahrendorf, a quienes cita usted como capaces de diagnósticos seguros de la época. ¿Acaso no tienen un peso mayor las advertencias sobre el peligro creciente de una guerra nuclear por el hecho de ser formuladas por un historiador de la autoridad de Edward P. Thompson? Las consecuencias de una nítida distinción

entre «historia» y «teoría» en el caso del materialismo histórico pudieran ser necesariamente paradójicas, en el sentido de que su reconstrucción como teoría tiene como consecuencia necesaria su limitación drástica en cuanto historia, tal como sucede en la forma evolutiva del materialismo histórico en *Comunicación y evolución de la sociedad.* A primera vista parece plausible la idea de que los historiadores marxistas (y los otros) pueden aportar más a la empresa de una reconstrucción del materialismo histórico que los psicólogos infantiles. Incluso se puede utilizar el *Strukturwandel der Öffentlichkeit* en contra de usted mismo, como un ejemplo notable de un trabajo que es, al mismo tiempo y de modo inextricable, histórico y teórico y en ambos campos posee gran capacidad de diagnóstico.

HABERMAS: La capacidad de pronóstico de las teorías sociales era y es muy baja, como no puede ser de otra manera dado el grado elevado de abstracción en que se formulan estos enunciados sobre situaciones muy complejas. Tampoco dudo de que un historiador inteligente y políticamente despierto, provisto de sus intuiciones repletas de experiencias, a veces puede enjuiciar con asombrosa seguridad tendencias del desarrollo de la época actual. Yo me he aferrado a las diferencias —y no a las diferencias de rango— entre la teoría científico-social y la historiografía por razones metodológicas. Cuando se introducen puntos de vista de carácter evolutivo-social de un modo inmediato en la historia, se incurre fácilmente en figuras intelectuales propias de la historia de la filosofía y, en general, en el peligro de un pensamiento histórico-teleológico al que a menudo han sucumbido los marxistas. Las reflexiones a las que se refiere usted se hicieron en el contexto de la crítica al objetivismo histórico y a sus desgraciadas consecuencias para la praxis política de los llamados partidos de vanguardia. No me opongo en modo alguno a la necesidad de una investigación histórica dirigida por la teoría. Tanto más cuanto que las teorías de inspiración marxista, en último término, únicamente se conservan si contribuyen en algo a la explicación de cursos históricos concretos. Yo mismo encuentro desagradable que desde hace veinte años y con excepción de los escritos políticos menores, mi interés esté exclusivamente acaparado por problemas a los que podemos llamar en sentido amplio de construcción de teorías. Debo aceptar la crítica que acaba de hacerme al respecto Tom Bottommore.

NLR: ¿Cuáles son los fundamentos metodológicos de la homología que postula usted entre el crecimiento de las personas individuales y la evolución social? Usted afirma en la *Teoría de la acción comunicativa* que en *todas* las sociedades la mayor parte de los adultos alcanzan los estratos más altos de la competencia moral y cognitiva, como los han descrito Piaget y Kohlberg. ¿Qué aportación —si es que se trata de eso— pueden hacer las etapas de la maduración que usted distingue para la aclaración de las grandes diferencias *entre* tales sociedades cuando éstas se ordenan a lo largo de una escala de racionalización de sus concepciones del mundo?

HABERMAS: Las investigaciones empíricas muestran que no es en absoluto cierto que todos los miembros adultos hayan alcanzado las capacidades para un pensamiento operativo-formal (en el sentido de Piaget) o para el juicio posconvencional (en el sentido de Kohlberg), aunque sea en las sociedades occidentales modernas. Me limito a afirmar (por ejemplo, en lo referente a sociedades tribales) que las personas pueden constituir estructuras de conciencia que se encuentran en un estadio superior a las que se encuentran ya materializadas en las instituciones de su sociedad. Se trata de sujetos que, en un sentido primario, pueden aprender, en tanto que las sociedades en su conjunto únicamente pueden dar pasos de aprendizaje en un sentido evolutivo. Las nuevas formas de la integración social y las nuevas fuerzas productivas son el producto de la institucionalización y aprovechamiento de formas de conocimiento que se adquieren individualmente, pero que pueden transmitirse y son colectivamente accesibles. El proceso de la aplicación social de estos pasos se produce, en todo caso, únicamente en relación con las luchas políticas y los movimientos sociales, con la función de adelantados que cumplen los grupos marginales, etc. Así pues, parto del supuesto trivial de que los sujetos capaces de hablar y de actuar no pueden dejar de aprender y, sobre este supuesto, planteo que los procesos ontogenéticos de aprendizaje tienen como función la de marcar la dirección. Ésta es la tesis que niega Klaus Eder en su trabajo de habilitación sobre el desarrollo del Derecho constitucional alemán desde finales del siglo XVIII. Atribuye los impulsos innovadores de modo inmediato a procesos *sociales* de aprendizaje en el marco de nuevas formas de asociación, esto es, a nuevas experiencias de una organización igualitaria, primeramente en las logias masónicas, las

sociedades secretas y los círculos de lectores y, más tarde, en las sociedades de artesanos del socialismo primitivo.

NLR: ¿Puede haber una teoría de la emancipación sin un concepto de progreso? En la *Teoría de la acción comunicativa,* usted acentúa que no podemos medir el valor de una sociedad en el grado en que están racionalizados sus mundos vitales, incluso cuando empleamos como pauta una racionalidad *comprensiva* que no solamente es formal, sino sustantiva. Y usted recomienda que hablemos de una relativa «salud» o «enfermedad» de un orden social existente. Por el contrario, en un libro anterior, en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío,* criticaba usted el empleo de estos conceptos, prestados de la biología, como absolutamente inaplicables a la sociedad. ¿Ha cambiado usted de punto de vista en este asunto o se trata de un problema para el que no tiene solución? La dificultad parece residir en evitar la actitud histórica del vencedor —aquella autocomplacencia ilustrada que devalúa todas las formas sociales previstas o extrañas— sin incurrir en un agnosticismo político. Porque, ¿por qué habría que luchar por una sociedad mejor, cuando todas las épocas y sociedades «son iguales ante Dios»? Un relativismo cultural consistente tiene que ser necesariamente conservador. ¿Cómo se puede alcanzar una solución para ese dilema en su opinión?

HABERMAS: No he revisado mi punto de vista a ese respecto sino que sigo pensando, como siempre, que los enunciados sobre el grado de desarrollo de una sociedad sólo pueden referirse a dimensiones *aisladas* y a estructuras *generales*: a la capacidad de autodirección y la complejidad sistémica de un lado y a las fuerzas productivas sociales y las formas de la integración social del otro. Una sociedad puede ser superior a otra en relación con el grado de diferenciación de su sistema económico o administrativo o en relación con las tecnologías e instituciones jurídicas. De ello no se sigue, sin embargo, que hayamos de valorar en más a esa sociedad *en su conjunto,* como una totalidad concreta y como forma vital. Ya sabe usted que defiendo la posición de un universalismo cuidadoso en relación con el conocimiento objetivador y la intuición moral. Vemos que hay tendencias hacia una racionalización «progresiva» del mundo vital, pero no como ley, por supuesto, sino como un hecho histórico. Estas tendencias se han observado muchas veces y son las que sirven para distinguir a las sociedades modernas de las tradicionales: el carácter reflexivo de la tradición cultural, la generalización de valores y normas, la liberación de la acción comunicativa de contextos estrictamente normativos, la difusión de modelos de socialización, los procesos de individualización y la construcción de identidades abstractas del yo, etc. Pero todos estos «progresos» afectan en general a las estructuras generales de mundos vitales y nada nos dicen sobre el valor de una forma vital concreta. Este valor tendría que medirse en comparación con otras cosas de las que sabemos a través de los juicios clínicos: si bajo estas o aquellas circunstancias las gentes llevan o no una vida más o menos «dura» o si se sienten alienadas. Para la intuición de una vida que no se considere como fracasada aportamos pautas que, en principio, sirven en el marco de nuestra cultura y que son plausibles en nuestro contexto tradicional pero que, en todo caso, no pueden generalizarse del mismo modo que las pautas con arreglo a las cuales enjuiciamos los procesos de aprendizaje: conocimiento de la naturaleza, ideas morales y jurídicas que, a pesar de depender de su respectivo paradigma, no son completamente inconmensurables. Hasta hoy no he conseguido averiguar cómo se puede entender teóricamente el núcleo universal de aquellas intuiciones clínicas, si es que tienen uno.

NLR: ¿Puede una teoría moral de la ilustración soslayar una obligación de felicidad? Y, si no, ¿cómo se relaciona una «ética discursiva» con la felicidad? En su trabajo sobre Benjamin, describe usted la posibilidad de una sociedad liberada de la dominación y que, al mismo tiempo, carece de sentido: esto es, la racionalidad sin la felicidad. Pero ¿no contradice esta posibilidad el argumento de que todo enunciado verdadero es una «anticipación de la vida buena»? Dicho de otra manera: en la *Teoría de la acción comunicativa* usted dice que la ética es una ciencia «reconstructiva» y, en otro lugar, define usted tales ciencias como aquellas que, a diferencia de la teoría crítica, carecen de consecuencias prácticas sobre el comportamiento de los actores. ¿Y no es virtualmente una contradicción en sí misma la idea de una ética *post-facto* de la codificación sin más de las prácticas existentes?

HABERMAS: Permítame adelantar algunas observaciones generales. Sin duda, la moral tiene que ver con la justicia, con el bienestar de los demás y hasta con el fomento del bien común. Pero no es posible introducir aquí intencionadamente a la felicidad que sólo se puede fomentar de modo muy indirecto. Prefiero un concepto relativamente estricto de moral.

La moral se remite a las cuestiones prácticas que pueden decidirse con razones, a conflictos de acción que pueden resolverse por consenso. Sólo son de carácter moral aquellas cuestiones que pueden responderse significativamente desde el punto de vista kantiano de la universalización —lo que *todos* podrían querer. Al propio tiempo, prefiero un concepto débil de teoría moral. Ya hemos hablado de ello: esta teoría tiene que aclarar el «*moral point of view*» y justificarlo y nada más. Las teorías morales deónticas, cognoscitivas y universalistas, en la estela de Kant, son teorías de la justicia, que tienen que dejar sin responder las cuestiones de la vida buena. Están típicamente especializadas en la cuestión de la *justificación* de normas y acciones. No tienen respuesta para la pregunta de cómo se *aplican* normas justificadas a ciertas situaciones y cómo pueden *realizarse* las intuiciones morales. Brevemente expuesto: no se debe sobrecargar la teoría moral, sino que hay que dejar algo a la teoría social y la mayor parte a los propios participantes, ya sea a sus discursos morales o a su inteligencia. La función puramente advocativa traza límites estrictos a la teoría: quien acepta correr un riesgo tiene que poder decidir *por sí mismo*. Y, ahora, a sus preguntas.

»La teoría moral procede de modo reconstructivo, esto es, con posterioridad. Tenía razón Aristóteles cuando decía que tenemos que haber obtenido en algún otro lugar, es decir, en procesos de socialización más o menos completos, las intuiciones morales que aclara la teoría. Por el contrario, yo quisiera atribuir a una teoría social crítica la tarea de posibilitar interpretaciones ilustrativas de las situaciones, que afectan a nuestra autoconciencia y nos orientan en la acción. La teoría social también se extralimitaría en sus competencias si se comprometiera a proyectar formas vitales deseables en el futuro, en lugar de criticar las formas vitales existentes. Debe enfrentarse a las represiones históricamente sobrantes y a aquellas potencialidades racionales inagotables, que se derivan de la correspondiente situación de las fuerzas productivas, del nivel de las concepciones jurídicas y morales, del grado de la individualización, etc. Por este motivo, la teoría marxista tampoco puede introducir ningún cambio en la expresión «socialismo» en lo que se refiere a una forma vital *concreta*; en el mejor de los casos, esta teoría puede enunciar las condiciones necesarias bajo las cuales son hoy posibles las formas vitales emancipadas.

NLR: ¿En qué medida son las necesidades en su opinión fuente de posibles valores? Usted ha señalado repetidas veces la necesaria «flexibilización» de estas necesidades en toda moral o sociedad convencional y ha dado a entender que el arte tiene una función especialmente importante que cumplir en esta transformación. ¿Puede usted dar algunos ejemplos del tipo de proceso en que está pensando?

HABERMAS: Nuestras necesidades solamente nos son accesibles en forma interpretativa, esto es, el lenguaje es constitutivo de las necesidades a cuya luz se nos manifiestan las situaciones que siempre nos parecen teñidas afectivamente. El cambio de los lenguajes evaluativos que interpretan las necesidades se ha producido de modo natural; el cambio de este vocabulario se ha producido con el cambio de las imágenes lingüísticas del mundo. Por supuesto, en la medida en que el arte y la literatura se han diferenciado hasta constituir una esfera propia y, en tal sentido, se han hecho autónomos, se ha establecido una crítica literaria y artística que se esfuerza por recoger los contenidos experimentales innovativos en el lenguaje cotidiano y también en la praxis comunicativa cotidiana. En el medio de esta crítica cada vez se hace más reflexivo el proceso orgánico de la solapada transformación valorativa de nuestro vocabulario evaluativo, esto es, nuestro lenguaje que explica el mundo e interpreta las necesidades. Todo el procedimiento se hace al propio tiempo discursivo y fluyente. Los conceptos centrales como la felicidad, la dignidad, la inviolabilidad de la persona cambian ahora a ojos vistas. Las experiencias difusas, que cristalizan en circunstancias vitales socioestructuralmente diferentes encuentran su expresión clarificadora, incisiva y visible a través de la producción cultural. Esto es lo que quiere decir Castoriadis al hablar de la «imaginación». Benjamin, por ejemplo, siguiendo a Baudelaire, se refirió a aquellas experiencias de un mundo vital concentrado en una gran ciudad y que se manifestaron como un continente nuevo en el París del siglo XIX, la «capital del siglo XIX», como él decía. Kafka y Musil son los ejemplos literarios del ámbito experimental de una decadente monarquía del águila bicéfala; Celan y Beckett, los ejemplos para un mundo cambiado a través de Auschwitz. Nuestras reflexiones y discursos práctico-morales se ven afectados por esa producción al menos en la medida en que, a la luz de tales innovaciones, podemos decir lo que queremos *de verdad* y, sobre todo, lo que *no* podemos querer. Únicamente a esa luz

encontramos una expresión adecuada para nuestros intereses.

NLR: En los últimos años ha polemizado usted con las teorías de la posmodernidad y ha vinculado dichas teorías con el concepto de la «posthistoria» y las implicaciones neoconservadoras del postestructuralismo. No está claro, sin embargo, si pretende usted negar la existencia de fenómenos a los que corresponde la denominación de posmodernidad o si es que no está de acuerdo con que el nombre sea adecuado. ¿Negaría usted, por ejemplo, que el alejamiento del esoterismo de la alta cultura y la tendencia a mezclar la alta cultura y la cultura de masas implican una situación a la que podría aplicarse la designación de «posmodernismo»? En su *Teoría de la acción comunicativa* (tomo II, pág. 586) remite usted al surgimiento de un «arte de posvanguardia» que «está caracterizado por la simultaneidad de corrientes realistas y comprometidas, con una prosecución auténtica de aquella modernidad clásica que había preparado la peculiaridad de lo estético». ¿Puede usted mencionarnos obras de arte que se muevan en tal dirección? Y, como quiera que no niega usted a la cultura de masas todo potencial progresivo, la fusión de la alta cultura y la cultura de masas, ¿supondría un aspecto de este «arte posvanguardista»?

HABERMAS: Peter Bürger considera que el arte posvanguardista, el arte surgido después del fracaso de la revuelta superrealista y, en general, la escena contemporánea, están caracterizados por la convivencia de estilos que se alimentan del lenguaje formal vanguardista, o de la herencia del arte realista o de los estilos y literaturas político-dialécticos. Los ejemplos pueden encontrarse en cualquier museo. Esta convivencia comprende también las formas entretanto ritualizadas de la «superación» del arte esotérico. Yo no interpretaría la escena contemporánea en el sentido del llamado posmodernismo como un símbolo del agotamiento o del «fin» del modernismo en arte y arquitectura. En todo caso, nuestra situación muestra que las experiencias estéticas extraídas de la vanguardia no encuentran acomodo en una praxis cotidiana unilateralmente racionalizada, sino que trazan círculos interminables ante sus puertas en las divididas culturas de los especialistas. Comparto la reserva de Adorno frente a la cultura de masas y contra la precipitada esperanza de Benjamin en su «iluminación profana» tan sólo en la medida en que, hasta la fecha, la fusión de la alta cultura y la cultura trivial ha errado su objetivo programático. El arte de masas desublimado no incide de modo transformador, aclarador y liberador en las formas vitales capitalistas, reificadas, burocrático-consumistas y desfiguradas, sino que fomenta dichas tendencias. Lo falso de los superrealistas no era su esperanza, sino su camino; la superación de la apariencia estética fue contraproducente.

NLR: Una de las transformaciones más llamativas de su obra durante el último decenio consistió en la moderación de las afirmaciones acerca de la «situación ideal de habla». En la *Teoría de la acción comunicativa* confiesa usted el carácter utópico del proyecto de una comunidad comunicativa ideal y señala que la racionalidad procedimental de la fundamentación comunicativa como tal no puede ser el contenido de una forma vital. A pesar de estas limitaciones podría existir una tensión entre la introducción de un consenso universal y el valor humano (y epistemológico) del conflicto y de las opiniones divergentes. Éste es el tipo de tensión que percibe Mill cuando escribe en *La libertad*: «La pérdida de un medio auxiliar tan importante para una concepción clara y vivaz de la verdad como es la necesidad, aclararla o defenderla contra los ataques, debilita de modo nada desdeñable la ventaja del reconocimiento general si es que no consigue anularla.» En *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (pág. 164) afirma usted que Mill «disfraza su resignación ante la irreconciliabilidad racional de los intereses concurrentes en el ámbito público (...) en una teoría del conocimiento basada en la perspectiva». No obstante, como resulta evidente de la cita anterior, esto no es nada preciso. Mill no duda de que, en último término, la verdad implica el consenso; no obstante, para él, la coincidencia se compra al precio del abandono de otros valores humanos. ¿Toma usted en consideración estas reflexiones?

HABERMAS: Creo que sí. Mis amigos marxistas me reprochan, no sin cierta razón, ser un liberal radical. Lo único que puedo hacer es repetir lo que ya he subrayado en otro lugar (J. B. Thompson, D. Held [comps.], *Habermas, Critical Debates*, pág. 235): «*Nothing makes me more nervous than the imputation that because the theory of communicative action focusses attention on the social facticity of recogniced validity claims, it proposes, or at least suggests, a rationalist utopian society. I do* not *regard the fully transparent* —permítame añadir, además a nuestro respecto: homogeneizada y unificada— *society as an ideal, nor do I wish to suggest any other ideal —Marx was not the only one frightened by the vestiges*

of utopian socialism.»* Como he dicho, la situación ideal de habla es una descripción de las condiciones bajo las cuales pueden resolverse discursivamente las pretensiones de verdad y de justicia. En la acción comunicativa, estas pretensiones de validez siguen siendo implícitas y no problemáticas porque el mundo vital intersubjetivamente compartido contiene ya un trasfondo de evidencias culturales. La función coordinadora de acciones de los procesos de comprensión que discurren por los raíles de criticables pretensiones de validez no contradice el pluralismo de formas vitales e intereses. El hecho de que las sociedades modernas se diferencien según formas vitales y situaciones de intereses y sigan diferenciándose es un hecho que no invalida la acción orientada hacia el entendimiento; la necesidad de entendimiento, que crece en igual medida, debe satisfacerse en una esfera de abstracción cada vez más elevada. Por este motivo, las normas y principios susceptibles de cimentar el consenso cada vez son más generales.

»Hay aún otra vía para satisfacer la necesidad de entendimiento que supera las posibilidades de establecer un consenso; vía que desaparece por completo en cuanto los ámbitos de acción socialmente integrados se convierten en integración sistémica. Esto es lo que ha pasado con muchos ámbitos vitales en el curso de la modernización capitalista. El dinero y el poder o, más concretamente, los mercados y las administraciones recogen las funciones integradoras que correspondían a los valores y normas hasta entonces consensuados o que realizaban los procesos de entendimiento. Mi tesis, que he elaborado en el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa* frente a la teoría parsoniana sobre los medios es la siguiente: estos ámbitos de acción que, por ejemplo, están especializados en la tradición cultural o en la socialización de adolescentes dependen del medio de la acción orientada al entendimiento y no se *pueden* integrar de modo sistémico. Una comercialización o burocratización —y ésta es la tesis— tendrá que provocar en este ámbito trastornos y efectos colaterales patológicos. Pero con ello me he apartado de su pregunta sobre los derechos del pluralismo.

* «Nada me pone más nervioso que la suposición de que, como la teoría de la acción comunicativa centra su atención en la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas, propone o, cuando menos, insinúa una sociedad utópica racionalista. *No* considero que la sociedad completamente transparente sea un ideal y tampoco pretendo proponer ningún otro ideal; Marx no era el único asustado por los vestigios del socialismo utópico.»

NLR: En sus estudios sobre las estructuras del tipo de dominación capitalista usted subraya la forma en que éstas excluyen y oprimen los «intereses susceptibles de generalización», en clara contraposición con los «intereses particulares» que ellas representan en secreto. En su opinión, es posible determinar en principio la diferencia entre estos dos tipos de intereses por medio de una especie de experimento intelectual al que llama usted «discurso simulado». ¿Puede usted poner un ejemplo de este discurso? Uno de los problemas que parece acarrear esta distinción es el del *status* de aquellos intereses que no son susceptibles de generalización pero que, sin embargo, están bien fundamentados; en otras palabras, se trata de la cuestión de la heterogeneidad «natural» de intereses, incluso en las sociedades socialistas, en las cuales diferentes actores o grupos poseen una gran cantidad de necesidades muy determinadas que, consideradas en sí mismas, son completamente legítimas, por ejemplo, intereses regionales, relativos a la ocupación laboral, generacionales, etc. ¿En qué medida puede encontrar un equilibrio entre exigencias contradictorias de este tipo el modelo que usted propone de una «formación discursiva de la voluntad», que parece preconizar un consenso sobre intereses susceptibles de generalización?

HABERMAS: El modelo de los intereses susceptibles de generalización reprimidos constituye únicamente una propuesta acerca de cómo pueden criticarse intereses que se presentan indebidamente como intereses generales. Éste es el objetivo que persigue Marx en su crítica de las formas jurídicas burguesas o en su crítica a las doctrinas de Smith y Ricardo. El modelo que propongo resulta apropiado para demostrar cómo ciertos intereses presuntamente generales no son susceptibles de generalización. Un argumento que hoy, por ejemplo, resulta en este sentido sospechoso se manifiesta con frecuencia en las explicaciones socialdemócratas: es necesario estimular de esta o aquella manera las inversiones con el fin de «asegurar puestos de trabajo».

»Su reproche se dirige en contra de un supuesto que yo no sostengo en absoluto. Yo no creo en modo alguno que en todas o en la mayoría de las decisiones políticas y regulaciones de carácter legal o administrativo esté en juego un interés *general.* No es así como se han creado las sociedades moder-

14

nas. Las materias sociales que hoy se regulan mediante intervenciones estatales *solamente* afectan a menudo o la mayoría de las veces a intereses particulares. En estos casos, los discursos morales únicamente podrían tener el objetivo de retirarle la legitimación al hecho de privilegiar a un bando que pretenda representar el interés general. Allí donde sólo hay intereses especiales en cuestión, los conflictos de acción no se pueden resolver mediante la argumentación —ni siquiera en los casos ideales— sino solamente mediante la negociación y el compromiso. Los procedimientos de la solución de compromiso pueden enjuiciarse, a su vez, mediante puntos de vista normativos. No será posible esperar un compromiso adecuado cuando las partes no dispongan de iguales posiciones de poder o posibilidades de amenaza. Para dar un ejemplo contundente: cuando se trata de la complicada cuestión del «efecto frente a terceros de los derechos fundamentales», habrá que esperar que la decisión judicial se fundamente de modo argumental; cuando se trata de la cuestión simple, pero políticamente delicada, del emplazamiento de una central nuclear, en el mejor de los casos se podrá esperar que se alcance una solución de compromiso razonable. *Siempre* he señalado que las soluciones de compromiso no solamente están muy extendidas de hecho sino que también tienen un valor nada desdeñable en el orden normativo. En esta medida, tampoco me parece difícil el problema del pluralismo de intereses. Precisamente, tenemos la esperanza de que en una sociedad que merezca el nombre de «socialista» aumente exponencialmente el pluralismo de formas vitales y el individualismo de los estilos de vida.

NLR: Desde el punto de vista de las formas clásicas del marxismo, una de las novedades de la totalidad de la obra de usted reside en la transición desde la «producción» a la «comunicación», tanto como foco analítico y como fuente de valor. Al propio tiempo subraya usted siempre que se considera un materialista. ¿Podría usted explicar con mayor detalle el materialismo que defiende?

HABERMAS: Ya en mis primeras publicaciones entendía el «materialismo» en el sentido marxista como una propuesta teórica que no solamente establece la dependencia de la superestructura frente a la base, del mundo vital frente a los imperativos del proceso de acumulación como una constante ontológica, sino que la explica, al tiempo que la denuncia, como la función latente de una formación social determinada,

históricamente pasajera. La transición que yo propongo del paradigma de la producción al de la comunicación significa, sobre todo, que la teoría social crítica ya no puede confiar en los contenidos normativos del modelo del expolio y reapropiación de fuerzas esenciales. Este modelo era el que había tomado prestado el joven Marx de la estética de la producción de Kant, Schiller y Hegel. El cambio de paradigma de la actividad por el logro de objetivos a la acción comunicativa no significa que renuncie a considerar que la reproducción material del mundo vital sea el punto privilegiado de referencia para el análisis. Hoy día más que nunca explico el modelo selectivo de la modernización capitalista y las formas patológicas adyacentes de mundos vitales unilateralmente racionalizados por medio de un proceso de acumulación capitalista, absolutamente disociado de la preocupación por los valores de uso.

NLR: El surgimiento del ecologismo, como teoría y como movimiento, ¿ha modificado su convicción anterior de que sólo hay «una actitud teóricamente fructífera frente a la naturaleza», aquella que está interesada en la disponibilidad técnica?

HABERMAS: Por supuesto, la atención prestada a los ciclos ecológicos, a los biotopos, a los sistemas del medio ambiente humano, etc., ha suscitado temas y problemas nuevos e, incluso, hasta nuevas disciplinas. Pero, en lo que a mí se me alcanza, estas investigaciones de inspiración ecológica, desde el punto de vista *metodológico* se mueven en un marco absolutamente habitual. Sobre todo, nada parece indicarnos que puedan establecerse ciencias naturales alternativas a partir de una posición no-objetivadora, por ejemplo, en la posición del participante en una comunicación; esto es, teorías en la tradición de las filosofías naturales románticas o alquímicas.

B

NLR: ¿Cuál es el balance a su juicio del desarrollo político de la sociedad occidental que ha vivido usted desde los años cincuenta a los ochenta? La conclusión de su libro *Strukturwandel der Öffentlichkeit* contiene cierta ambigüedad. En el fondo de su análisis del cambio estructural del ámbito de lo público en las sociedades capitalistas se encuentra una actitud muy pesimista. Traza usted un cuadro inolvidable de una vida

pública decadente en la que se ha disuelto la sustancia de la democracia liberal en una combinación de manipulación plebiscitaria y apatía privada donde desaparece la colectividad de los ciudadanos. No obstante menciona usted de pasada la posibilidad de una «restauración» del ámbito de lo público por medio de una democratización de los partidos, de las asociaciones voluntarias y de los medios; no obstante, cita usted pocas razones que le permitan llegar a la conclusión de que tal cosa pudiera suceder. Cuando repasa usted los últimos veinticinco años, ¿cree usted que las cosas han mejorado, que han empeorado o que todo ha quedado más o menos como estaba?

HABERMAS: Intentar reconvertir las experiencias vitales intuitivas de un coetáneo en cuentas de pérdidas y ganancias es un salto mortal en el vacío. Por otro lado, debo confesar que una teoría social decente, y una diagnosis de la época que se apoye en ella no puede tener otro sentido que intensificar la percepción de la potencial ambivalencia de los acontecimientos actuales. Permítame intentarlo en lo que se refiere a la República Federal. De un lado, en mi opinión, se han acentuado las tendencias a la descomposición de una opinión pública de corte liberal desde finales de los años cincuenta, esto es, la descomposición de una opinión pública originada en la lectura, en el razonamiento, en la información y de carácter discursivo. De ello son responsables los medios electrónicos y, sobre todo, el desarrollo de las estructuras organizadas de comunicación, que privilegian los flujos informativos centralizados, verticales, unidireccionales, de consumo privado y de segunda o tercera mano. Observamos una sustitución creciente de las palabras por las imágenes y también aquella mezcla de categorías como publicidad, política, entretenimiento e información, que ya había denunciado Adorno. Habría que proseguir y revisar la crítica de Adorno a la cultura de masas. El aspecto llamativo de los centros de nuestras grandes ciudades incorpora de modo paradójico elementos del superrealismo y ha intensificado el nuevo hechizo de brillante neón de una realidad irreal. Lo baladí se mezcla con lo irreal, las costumbres clásicas establecidas se mezclan con las técnicamente muy estilizadas, los escombros de las culturas populares se mezclan con extravagancias personales, refinadas en un sentido consumista. Las laderas de la escombrera civilizatoria se recubren de plástico. La sustancia de lo general se diluye en un narcisismo en el que se ha extinguido todo lo individual y

sólo queda el estereotipo. Como ya he dicho, Derrida y un desconstructivismo incitante son los que dan la única respuesta adecuada a este superrealismo realmente existente. A éste se ajusta otra tendencia que también está muy avanzada, una manipulación: una manipulación de la lealtad de masas que es, al mismo tiempo, perfecta y tradicional y que se lleva a cabo por medio de los partidos políticos que, surgiendo del mundo vital, entran en el sistema político. Antes solía decirse que los partidos y sus defensores consiguen la *aclamación* del cuerpo electoral. Se trata de una expresión tranquilizadora y pasada de moda para todas las escenografías al abrigo de cualquier espontaneidad, que se producen según lo previsto en el guión y que lo mantienen todo literalmente bajo control. *Tal* fue, en todo caso, la nueva característica que ha mostrado tener la última elección presidencial norteamericana, con un presidente actor cuya tarea cada vez se reduce más a representarse como una realidad ficticia. La realidad supera la descripción de la teoría de sistemas que Luhmann ofrece de ella: el sistema político *extrae* del ámbito de lo público la legitimación que precisa. Éste es un aspecto.

»Por otro lado, sin embargo, se fortalecen las reacciones frente a un vaciamiento tal del ámbito de lo público en política. Nuestras observaciones en el sentido de que el proceso de legitimación tropieza con obstáculos y las quejas de los neoconservadores (que son un reflejo de ellos mismos) sobre la ingobernabilidad no son completamente erróneas. Escribí el *Strukturwandel* antes del movimiento de protesta de los años sesenta sin haberlo previsto en modo alguno. Entretanto, en la República Federal se multiplican los indicios de resistencias localmente fragmentadas y subculturales y de actitudes defensivas en la «base» e, incluso, de manifestaciones espectaculares de masas que surgen repentinamente y desaparecen de nuevo. Las demostraciones pacifistas de otoño de 1983, inmediatamente antes de la instalación de los cohetes, alcanzaron una amplitud hasta entonces inimaginable en la historia de la República Federal; también demostraron tener una cualidad, hasta entonces desconocida, de agresividad disciplinada. Otro síntoma de la misma situación, si bien menos dramático, es la sensibilidad frente a los peligros que suponen los sistemas de almacenamiento de datos, como se ha manifestado en la eficaz resistencia contra el proyecto de censo y contra la implantación de un documento de identidad «a prueba de falsificación». En este sentido, las observaciones

que viene haciendo la sociología electoral acerca de la erosión de los vínculos tradicionales de los partidos coinciden con una creciente fluctuación de los electores. No son solamente los triunfos de los «verdes» los que señalan la existencia de lo que, entre nosotros, llamamos «el aburrimiento de los partidos». Lo que parece, sobre todo, es que el suelo se hace resbaladizo. Surgen posibilidades de reacción más o menos incalculables, que se hacen móviles por los motivos más impensados.

»Estas dos tendencias contrarias, de las que he mencionado algunas ilustraciones, muestran una polarización del ámbito de lo público en sectores oficiales, dirigidos desde arriba, rígidos, y en subculturas resistentes, de carácter local, indefinidas desde el punto de vista de la estructura social, compuestas parcialmente por las antiguas clases medias y parcialmente por elementos «posmaterialistas» y que se han convertido en el núcleo de un ámbito de lo público negativo *(Gegenöffentlichkeit)*, esto es, jóvenes y ancianos, feministas y homosexuales, minusválidos y parados activos, *radical professionals*, viudas, ecologistas, etc.

NLR: En las obras que siguieron a *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aparece un antitema, por así decirlo, el de la «crisis de legitimación» del orden existente, que no está vinculado a la decadencia del ámbito de lo público, sino a los «programas sustitutorios» o el privatismo burgués y la «ideología del rendimiento». Usted elaboró esa evaluación más optimista en *Técnica y ciencia como ideología* y *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* ¿Qué juicio le merece ahora este diagnóstico, en una época en que se da una fuerte recesión y una oleada consiguiente de neoconservadurismo?

HABERMAS: Bien, por aquel entonces reaccionaba yo ante las experiencias del movimiento estudiantil de protesta.

NLR: En el trabajo que da título al libro en *Técnica y ciencia como ideología* defiende usted la tesis de que la ideología dominante en las sociedades occidentales extrae sus consignas de la «tecnología y la ciencia»; el orden socio-político se legitima en última instancia en nombre de la eficacia y la necesidad tecnocráticas. No obstante, ¿no podría objetarse a ello que la «democracia» es en realidad la clave de legitimación del capitalismo occidental? En un análisis de los discursos de Reagan, Thatcher, Kohl o Miterrand, ¿no se demostraría que, si el discurso de la «eficacia y crecimiento» es muy importante, desde el punto de vista estructural, está sometido al discurso de la «libertad y la democracia»? ¿No se justifican de esta manera el emplazamiento de cohetes, la reducción de las prestaciones sociales y la domesticación de los sindicatos?

HABERMAS: Por supuesto, se puede defender la tesis de que Reagan ganó su última elección como animador de un espíritu de «*efficiency and prosperity*». Por otro lado es muy cierto que hoy día, en la época del espíritu y las ideas neoconservadores, la prosecución de una praxis tecnocrática ya no puede justificarse con ideologías tecnocráticas. Como programa ideológico, la técnica y la ciencia han perdido gran cantidad de su eficacia en el ámbito de lo público. Ya no es posible dar continuidad a mi análisis de 1968; además, ya lo completé en 1973 en *Problemas de legitimación.* Y en la *Teoría de la acción comunicativa*, también trato la «crisis del Estado de bienestar» que se ha producido entretanto. El proyecto del Estado social también resulta cuestionado por la opinión pública en la medida en que los medios burocráticos, con los que el Estado intervencionista pretendía asegurar la «vinculación social del capital», han perdido su inocencia. Para amplios sectores de la población el peligro ya no proviene de la monetarización de la fuerza de trabajo, sino también de la burocratización del mundo vital. El poder político-administrativo ha perdido la apariencia de la neutralidad a los ojos de los clientes de las burocracias del Estado de bienestar en su experiencia cotidiana. De este estado de ánimo colectivo es de lo que se beneficia también el neoconservadurismo con el fin de vender su conocida política de devolución de los problemas del Estado al mercado, bajo la consigna de *liberty and democracy*, una política que, bien lo sabe Dios, no tiene nada que ver con la democratización, que, antes bien, produce un alejamiento mayor entre el Estado y la exigencia de legitimación del ámbito de lo público y que, por «libertad», no entiende la autonomía del mundo vital, sino la libertad de movimientos de los inversores privados.

NLR: Teniendo en cuenta la dirección, consistencia y efectos de su protesta contra el orden existente, ¿en qué medida pueden compararse los nuevos movimientos sociales de los años ochenta con el movimiento estudiantil de los años sesenta?

HABERMAS: Una vez más, sólo puedo contestar a esta pregunta en lo que se refiere a la República Federal. En las condiciones de una coyuntura altamente favorable, nuestro mo-

vimiento estudiantil se sirvió de interpretaciones falsas de la situación, parcialmente copiadas del marxismo, para dar expresión a un cambio de actitud de cultura revolucionaria que se ha proseguido en los nuevos movimientos sociales desde mediados de los años setenta. Estos movimientos se han visto obligados a adoptar una actitud defensiva y menos articulada que antaño los estudiantes a causa de la situación de recesión permanente y desempleo creciente; puede que sean también más realistas en la evaluación de la situación; ante todo se reclutan en ámbitos sociales muy amplios. Por ejemplo, han desaparecido las diferencias entre jóvenes trabajadores, aprendices, estudiantes y parados en el marco de una cultura juvenil unificada real y no sólo imaginaria. Pero la existencia de una base social más amplia todavía no permite suponer que también haya un poder de veto que tenga sólido arraigo de carácter socio-estructural. Esta «alianza antiproductivista» prueba tener cierta fuerza de atracción de carácter psicológico-social, pero no se impone en ningún ámbito funcional de primera importancia en la sociedad industrial. No obstante, los políticos neoconservadores son el camino más seguro para ampliar el ímpetu de esta alianza. Por más que en la manifestación de este potencial de resistencia se darán subidas y bajadas imprevisibles, considero falso el pronóstico de que la irritación de la gente vaya a disiparse rápidamente como el humo. La irritación tiene una razón de ser estructural.

NLR: ¿Sigue opinando usted que fue un error de los «verdes» alemanes occidentales fundar un partido político y participar en las campañas electorales? ¿Cómo valora usted en la actualidad las perspectivas de éxito de los «verdes»?

HABERMAS: Es posible que mi advertencia de entonces fuera pusilánime. Pero desde luego no carecía de fundamento. La lucha previsible entre el ala fundamentalista y la reformista todavía puede romper el partido de los «verdes». El experimento seguirá teniendo grandes perspectivas en la medida en que la tensión dialéctica no se resuelva exclusivamente en una dirección. Los «verdes» han de aumentar su capacidad de encontrar soluciones de compromiso sobre todo internamente y en las relaciones consigo mismos. Puesto que aquí reside el problema que es preciso resolver: ¿cómo podemos asegurar la capacidad relativa de acción e, incluso, la mera capacidad de existencia de un partido político que ha de incorporar la contradicción entre el movimiento social y el sistema político? Permítame hacer una pequeña digresión con el fin de aclarar esta contradicción.

»Hace algún tiempo que flota sobre la República Federal el escándalo de los donativos de la empresa Flick. El escándalo no reside en la corrupción de los diputados, los dirigentes de partidos y los ministros, que cobran los donativos ilegales a su partido a cambio de favorecer los intereses del gran capital. La influencia privilegiada de los capitalistas sobre el aparato del Estado está tan asegurada a través de relaciones funcionales y de estructura que no les son necesarios estos métodos arriesgados y anticuados de ejercer influencia sobre personas concretas. El método Flick está superado y no es un caso típico El asunto pone en evidencia algo distinto y completamente baladí: los partidos políticos no pueden ya financiarse mediante las cuotas de los afiliados y se ven obligados a subvenir a la mitad de sus necesidades económicas mediante financiación pública, lo que les había de obligar a confesar en qué medida se han distanciado de su base social y se han convertido en órganos del Estado. En lo relativo al orden normativo, el escándalo consiste, en realidad, si es que aún se considera así, en lo siguiente: los partidos acometen el proceso de legitimación en buena conciencia tan sólo desde la perspectiva de asegurar la existencia del sistema político y, en todo caso, no lo hacen desde la de un mero mediador en el proceso de la formación de la opinión pública, hasta el extremo de que rebasan el ámbito de lo político con sus intervenciones en lugar de constituirse *a partir* de él.

»Comprensiblemente, los "verdes" no quieren ser ni convertirse en un partido así. Por otro lado, tampoco deben dejarse absorber por los ámbitos negativos de lo público, tanto subculturales como locales. Como partido están obligados a hacer que el particularismo consciente de los disidentes locales, despreocupados por las normas que garantizan la igualdad de derechos, pasen por el filtro de la generalización y de la consideración igualitaria de los intereses. Quizá hubiera sido necesario comenzar antes este experimento, una vez que se ha desarrollado de modo más intenso en diversos ámbitos autónomos de lo público la capacidad para la autoorganización. Quizá dé resultado el experimento, a pesar de todo: por ejemplo, empiezan a surgir impulsos sugestivos en este sentido desde el interior del SPD, sin el cual no es realista pensar que algo vaya a moverse.

NLR: ¿Qué opinión le merece la cuestión alemana y las

relaciones entre las dos Alemanias? ¿Puede la izquierda volver a plantear el problema de la «reunificación» o de la «confederación»?

HABERMAS: Willy Brandt acaba de dar una interesante conferencia sobre ese asunto en Munich. Su opinión es que la cuestión alemana ya no es una cuestión abierta. Considero un disparate la palabrería sobre un nuevo nacionalismo alemán, una palabrería que vive más de las invenciones del *New York Times* que del ánimo que hay en el país. La nostalgia de muchos intelectuales por la perdida identidad alemana es algo de tan mal gusto como anticuada resulta la retórica de la reunificación de las charlas domingueras de la CSU. Al regreso del campo de concentración, Karl Schumacher estaba poseído por la idea de haber cometido un error al final de la República de Weimar; por este motivo y en tanto que interlocutor de Adenauer, estaba interesado en domeñar los sentimientos de derechas, que no se daban por entonces. La izquierda de Alemania occidental no tiene motivo alguno para repetir este error.

NLR: En *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ha señalado usted que Kant olvidó elaborar una teoría acerca de cómo puede conseguirse el poder político que ha de organizar la unidad moral de una sociedad de ciudadanos libres; en otras palabras, Kant ignora (como lo recuerda usted en otra parte de su libro, pág. 104) la «dura lucha con las viejas fuerzas» del absolutismo, que supone el precio por la victoria del Estado burgués de derecho. ¿No podría decirse lo mismo *mutatis mutandis* al menos parcialmente de su teoría sobre una comunicación libre de dominación? ¿Cómo habrá de transformarse a su vez el poder surgido de la revolución burguesa y que Kant no consideró, a través de qué tipo de luchas materiales?

HABERMAS: «Ausencia de dominación» es lo que presuponen quienes entran en una *argumentación.* Sería una falacia concreticista suponer que una sociedad emancipada sólo puede descansar sobre la «comunicación libre de dominación»; tal cosa es lo que me atribuyen gentes que tienen una visión excesivamente simple. El alumbramiento del potencial de razón inherente a la acción comunicativa es un proceso histórico mundial que comienza con la «elaboración lingüística de lo sagrado». En la Modernidad, este proceso lleva a una racionalización de mundos vitales, a una diferenciación de sus estructuras simbólicas que se expresa, sobre todo, en el hecho de que las tradiciones culturales se hagan reflexivas, en los procesos de individualización, en la generalización de los valores, en la imposición de normas más abstractas y más universales. Se trata de tendencias que no significan nada bueno *per se* pero que, desde luego, muestran cómo se resquebraja un consenso de fondo, predeterminado por el mundo vital y cómo aumentan los casos en los que es necesario coordinar las interacciones sobre un acuerdo que hayan alcanzado los mismos participantes. De otro modo, hay que hacerlo por medio del dinero o del poder, o bien dirigirlo a través de un falso consenso. Éste, a su vez, cada vez puede establecerse menos a través de las ideologías, antes bien, si acaso, a través de la fragmentación de la conciencia y las barreras a la comunicación, que deforman la praxis cotidiana de una forma imperceptible.

»Traigo a colación estas observaciones sociológicas, incluidas en el segundo volumen de la *Teoría de la acción comunicativa,* para decir que no soy un filósofo trascendental. No hablaría de la «racionalización comunicativa» si en los últimos doscientos años de la historia europea y americana, en los últimos 40 años de movimientos de liberación nacional, en todas las catástrofes no se reconociera una porción de «razón existente», como diría Hegel, en los movimientos burgueses de emancipación al igual que en el movimiento obrero y hoy en el feminismo, en las rebeliones culturales, en la resistencia ecologista y pacifista. Conviene, más bien, no perder de vista las transformaciones subcutáneas en el modelo de socialización, en las orientaciones axiológicas, por ejemplo, en la difusión de necesidades expresivas y de sensibilidades morales, o en la revolución de las funciones de los sexos, en una consideración subjetiva distinta respecto a la función del trabajo industrial, etc. Por lo demás, estos cambios a largo plazo en las motivaciones y actitudes de la población no se dan en el vacío. Antes bien, su respaldo estructural radica en el hecho de que la segunda revolución industrial aumenta a velocidad exponencial la productividad del trabajo y reduce drásticamente el tiempo de trabajo socialmente necesario. Por este motivo, cada vez será necesario realizar esfuerzos más intensos, hasta un grado absurdo, como señalan Gorz, Offe, Negt, prosiguiendo una idea de Marcuse, para mantener a la masa creciente de las personas marginadas y preteridas como reserva de los trabajadores a tiempo completo, a los que el mercado capitalista de trabajo ha elevado a la condición de

norma, en lugar de desvincular el ingreso y la seguridad social del mercado y eliminar el fetichismo del mercado de trabajo.

NLR: La introducción a *Teoría y práctica* contrasta la «acción comunicativa» con la «acción estratégica»; el arte de la convicción a diferencia del que se precisa para la maniobra táctica y la compulsión. Esta distinción política se parece mucho a los dos conceptos de Gramsci de «dirección» y «dominación». Su propio compromiso en favor del mejor ejercicio que pueda hacerse de la acción comunicativa como principio orientador de la práctica política es inequívoco. ¿Hay en su opinión alguna razón para suponer que, en el capitalismo desarrollado, la fuerza de convicción de la acción comunicativa tenga límites, esto es, los límites posibles o verosímiles de la ilustración? ¿O bien se inclina usted por el punto de vista de que la transición al socialismo acabará pidiendo también el principio de la unanimidad democrática, incluso de aquellos a los que habrá que expropiar su capital?

HABERMAS: ¡Está usted riéndose de mí!

NLR: Usted ha rechazado siempre un cambio de las teorías procedimentales de la democracia por las institucionales. Por ejemplo, ha reprochado a los defensores de la «democracia consejista» mezclar las dos teorías. Pero, ¿no es esencial e, incluso, urgente, esta transformación si el socialismo ha de ser un proyecto digno de crédito para la sociedad occidental? Puesto que si usted describe la transformación del ámbito burgués de lo público *dentro* del capitalismo de una mayor a una menor sustancia y vitalidad como una «transformación estructural», parece evidente que una transición *más allá* del capitalismo provocará transformaciones «estructurales» de la democracia mucho más importantes que sólo podrán abordarse de un modo institucional.

HABERMAS: Creo que es necesario distinguir la idea de la justificación democrática de la dominación política de la institucionalización de este nivel de justificación que, a su vez, es cambiante con las circunstancias. La idea de un proceso de formación de la voluntad en el que participan todos los afectados como seres libres e iguales es una cosa; la organización de los discursos que forman la opinión y la voluntad y las negociaciones a las que se acerca esta idea es otra. Sólo cuando se mantienen separados los dos órdenes es posible criticar adecuadamente el parlamentarismo burgués, por ejemplo, en sus distintas fases y contextos nacionales. De aquí no se sigue —cual parece pensar usted— que la transición al socialismo, sea cual sea la imagen que de éste tengamos hoy en nuestras sociedades, no haya de cambiar nada en las instituciones políticas existentes o bien no deba cambiar nada. Estoy convencido de que habría que cambiar la competencia de partidos autónomos que, en lo esencial, operan de modo manipulativo con el proceso de legitimación. Probablemente será necesario establecer *otro* tipo de división de poderes. Por lo demás, creo que estas transformaciones de las instituciones políticas solamente podrán realizarse a la luz de los principios constitucionales hoy reconocidos, llevando a sus últimas consecuencias el carácter universalista de estos principios. Toda la miseria del sedicente socialismo real se debe, en lo esencial, al desprecio sin escrúpulos de los principios del Estado constitucional, como si éste no perteneciera, y de modo muy especial, a aquellas fuerzas productivas, a aquellos resultados de los movimientos burgueses de emancipación que hicieron posible el socialismo en primer lugar.

NLR: En la *Teoría de la acción comunicativa* (tomo 2, página 565) escribe usted: «... en el socialismo burocrático las tendencias de crisis surgen de los mecanismos de autobloqueo de la administración planificadora, de modo análogo a lo que sucede en la otra parte con las interrupciones endógenas del proceso de acumulación». ¿De qué modo concibe usted el funcionamiento de la economía en una sociedad socialista democrática, a la vista de estas limitaciones formales, tanto del mercado como de la planificación?

HABERMAS: Es difícil contestar con algunas frases a esa pregunta. Después de cincuenta o sesenta años de desarrollo soviético cualquiera puede ver que Max Weber tenía razón, o sea que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción no elimina las estructuras de clase como tales. Personalmente ya no creo que un sistema económico diferenciado pueda reorganizarse desde dentro democráticamente según las sencillas recetas de la autogestión obrera. Antes bien, el problema parece ser cómo sería posible expandir ampliamente las capacidades de autoorganización en los ámbitos autónomos de lo público, de forma que los procesos de formación de la voluntad objetivos de un mundo vital orientado hacia el valor de uso mantengan a raya los imperativos sistémicos del sistema económico y del aparato del Estado y puedan poner en conjunción *los dos* subsistemas de imperativos del mundo vital, orientados por los medios. No consigo ima-

ginar cómo puede hacerse esto sin una abolición del mercado capitalista del trabajo y sin una implantación democrático-radical de los partidos políticos en sus ámbitos de lo público. En este caso, resulta ser una cuestión secundaria, si bien en modo alguno baladí, averiguar cómo encajan el plan y el mercado en condiciones marginales modificadas y cómo se alteran los equilibrios en la interacción entre el Estado y la economía. Me resultaría muy difícil adivinar esto, ni siquiera aunque dispusiera de mejores conocimientos de economía. Ya que toda injerencia en estructuras sociales complejas tiene consecuencias tan imprevisibles que, en realidad, los procesos de reforma solamente pueden concebirse como procesos muy escrupulosos de prueba y error y bajo la fiscalización cuidadosa de aquellos que han de pagar las consecuencias.

NLR: Toda la tradición de la Escuela de Frankfurt se ha concentrado en el análisis de las sociedades capitalistas más desarrolladas y, con ello, ha ignorado el capitalismo concebido como un sistema global. En su opinión, ¿han influido sobre los objetivos de un socialismo democrático en el mundo capitalista desarrollado las concepciones del socialismo que se desarrollaron durante las luchas antiimperialistas y anticapitalistas en el Tercer Mundo? Y, al revés, ¿contiene su análisis del capitalismo desarrollado algún tipo de enseñanzas para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo?

HABERMAS: Estoy tentado de contestar: ni sí ni no. Pero esto debe de ser una visión excesivamente eurocentrista.

NLR: Su paso desde su programa originario de una «teoría con fines prácticos» hasta su descripción actual de su propio trabajo como una «aportación a la comprensión de la Modernidad», ¿es la expresión de un cambio fundamental o es un mero reflejo de los distintos tipos de libros que ha escrito usted? ¿También es probable que sus lectores hayan cambiado? ¿Cree usted que hoy está más cerca o más lejos de su público lector que en los años sesenta?

HABERMAS: Todos cambiamos en el curso de nuestra vida. Por lo demás, me cuento entre esos tipos testarudos a los que se acusa de tener una rígida identidad burguesa. Por ello no creo haber cambiado más en mis orientaciones fundamentales de lo que es necesario a fin de conservarlas bajo circunstancias históricas modificadas. Trabajo como filósofo y sociólogo y, por lo tanto, mi público se encuentra dentro del sistema científico. De vez en cuando hago diletantismo como publicista y escribo en periódicos, diarios y semanarios, así como

en las llamadas revistas cultas. En ambos casos, los que suelen interesarse por lo que escribo son los intelectuales de izquierdas, así como los amigos del otro lado. No me siento vanguardia ni sueño con el sujeto revolucionario. En la actualidad me siento más alejado que antes de las posiciones de los jóvenes políticamente activos y también de los estudiantes. A mi entender, se han hecho apolíticos, conservadores en el fondo de su alma, ateóricos y, al mismo tiempo, accesibles a la, para nuestra tierra, ambigua herencia del romanticismo político, del neoconservadurismo, etc. No obstante, entienda usted esta actitud como los prejuicios habituales que pertenecen al proceso general del envejecimiento de la nueva izquierda; en todo caso, no aminoran mi deseo ilimitado de polemizar.

NLR: ¿Puede la izquierda esperar de usted un tratamiento más directo del *socialismo*, esto es, de un concepto que ocupa un lugar relativamente marginal en sus escritos (en el sentido de que nunca hace usted una indagación acerca de él) pero, al mismo tiempo, es presumiblemente de una importancia fundamental para el conjunto de su empresa? A la vista de su análisis diagnóstico del orden social existente que usted rechaza, ¿se siente usted obligado de forma lógica a hacer una representación programática de aquel orden social a cuyo surgimiento colaboró su obra? ¿Podremos esperar que algún día escriba usted la continuación de *La Constitución de Alemania*, de Hegel, o *El proyecto de paz perpetua*, de Kant? Una mezcla de ambas podría mostrarnos el bosquejo de un socialismo democrático en una Europa desarmada. ¿Acaso la gran filosofía no abarcaba tradicionalmente este tipo de reflexiones concretas?

HABERMAS: Los ejemplos que me cita son demasiado grandes, pero tomo en serio su invitación. No solamente debiera hablar de socialismo en las entrevistas, ahora que, por lo demás, ya casi nadie lo hace. Aquí le doy una conferencia que pronunciaré la semana que viene ante los diputados del Parlamento español[5] para que vea usted que, además de las cosas por las que me pagan, también reflexiono sobre cuestiones normativas, sobre cuestiones fundamentales políticas y prácticas.

NLR: ¿Puede usted imaginarse realizando una función po-

5. *Cf.* en este volumen, págs. 111 y sigs.

líticamente más activa, como la que realizó en los años cincuenta, en la época de la *Liga socialista*, aunque bajo otras condiciones?

HABERMAS: Si excluyera esa posibilidad sería alguien distinto de aquel que me gusta ser.

VII. EL LASTRE DEL PASADO

Inesperadamente el aniversario del 20 de mayo de 1945 ha despertado intensas emociones y debates ambiguos, Bitburg ha dividido a la nación. La mentalidad de un retorno triunfante a las fatales tradiciones alemanas ya no sólo impregna las tertulias en los pueblos. De ello me he ocupado en un artículo del *Zeit*.

La liberación del pasado

En enero de 1983, Hermann Lübbe pronunció una conferencia muy interesante con motivo del 50 aniversario del acceso de los nazis al poder. Pero solamente desde la atalaya del 8 de mayo de 1985 pueden apreciarse con exactitud los avisos que contenía su tesis. La creciente preocupación que, a pesar del tiempo transcurrido, se está dando por la dominación nazi implica, para Lübbe, una ruptura en el desarrollo de la República Federal. En primer lugar, durante la época de la reconstrucción, se dio un gran proceso de consolidación y de exoneración, gracias al espíritu discreto y conciliatorio con que los generosos enemigos de los nazis se relacionaron con sus deprimidos compatriotas. Sólo a fines de los años sesenta, según Lübbe, los jóvenes rebeldes y algunos izquierdistas intransigentes volvieron a abrir unas heridas que apenas habían cicatrizado. Éstos actualizaron el pasado nacionalsocialista en la conciencia política del presente. Pusieron fin a aquella hermosa discreción y comenzaron una obra de crítica que, desde entonces, ha amenazado la estabilidad de nuestra república. Es posible que el canciller federal Kohl esté pensando en ésta u otra *story* análoga siempre que declara que ha aprendido de la historia. Puesto que fue él quien, previendo el 8 de mayo, decidió que sería la fecha en que habría de escenificarse de modo completamente simbólico el irremediable retorno a la normalidad de los años cincuenta. Su Gobierno tendría que administrar esta herencia también según comprobadas recetas neoconservadoras. «Despreocupación por el pasado» es el nombre que, en su momento, dieron H. Dubiel y Frankenberg a la terapia de Lübbe.

La solución de los ex combatientes

El rector de la Universidad, que había estado en la emigración o participado en la resistencia, califica ilustrativamente sus relaciones con los «colegas ex nazis que habían tenido la precaución de mantenerse al margen» como relaciones de

una «discreción asimétrica». Éste es el tipo de discreción que practicó Kohl con Mitterrand ante las tumbas de Verdun. Por supuesto, se trataba de un ensayo ya que, incluso a la luz de los nuevos hallazgos, las deudas de la guerra de 1914 no habían exigido tanta asimetría como las de la guerra de 1939. Por otro lado, el apretón de manos de Verdun era un modelo aprovechable para el encuentro pendiente germano-americano. En el 40 aniversario, un encuentro visible de ex combatientes había de sellar el retorno a la normalidad. Al igual que hicieron en su día Richthofen y sus camaradas, los caballerescos enemigos de antaño tenían ahora que testimoniarse su consideración recíproca para otorgar al presente el aura de un pasado regularizado en su apariencia. Por supuesto, el campo de concentración de Dachau no armonizaba nada con tal pretensión; no armonizaba como campo de concentración y menos como un campo de concentración que se había llenado en seguida de comunistas y de socialdemócratas.

Por último, lo que ha permanecido de este plan fue el apretón de manos de los generales ex combatientes americanos y alemanes ante las tumbas de los SS en Bitburg. Después de todo lo pasado, esta rápida escena nos parece tan extraña que es fácil que se nos escape el momento racional en la irracionalidad expuesta como espectáculo. Con la mejor de las conciencias, Kohl pudo arrastrar ante las cámaras del cementerio al presidente norteamericano. Lo que quería era una contraprestación simbólica para el emplazamiento de cohetes que, a su vez, había tenido un carácter simbólico. Tal emplazamiento servía menos a los intereses de la población que como un seguro simbólico de la lealtad federal. Una vez que se ha empezado a sustituir la racionalidad política objetiva por el simbolismo de los destinos, un apretón de manos llama a otro. *Manus manum lavat.*

El apretón de manos de Bitburg, por tanto, tenía que haber mezclado dos cosas: el distanciamiento frente a una superación desestabilizadora del pasado y el testimonio de una fraternidad actual en las armas. Kohl quería el retorno a las tradiciones alemanas. A este respecto se le ha entendido bien. Únicamente el acuerdo con este objetivo explica las reacciones ante aquel acontecimiento, que se revelan a sí mismas y han tenido sentidos contradictorios.

¿Por qué ha fracasado la liberación del pasado por medio de los ex combatientes, como se diría en lenguaje oficial? Lo que se ha dicho es que en el suelo alemán no había ninguna

tumba de soldado norteamericano y que, cuando se hizo la inspección del cementerio militar en Bitburg había nevado. Pero los símbolos de algunas lápidas y los sentimientos de los que se acordaban de ellos únicamente han puesto de manifiesto lo que también hubiera aparecido con cualquier otro motivo. La historia ha recuperado y avergonzado a aquellos que, según criterios neoconservadores, hubieran querido soslayarla. De este modo se ha mostrado que la población de una sociedad moderna en su conjunto ya no se identifica con el espectáculo que dan sus representantes estatales. Esta vez hemos tenido la tranquilizadora experiencia de que no es posible organizar una regresión colectiva por medios administrativos. El descubrimiento de la mentalidad que se puso de manifiesto en este caso es suficientemente intranquilizador.

Reconciliación obligada

En su visita a Israel, el canciller tuvo el valor de reclamar para sí la inocencia de quien, al final de la guerra, sólo tenía 15 años. Hasta que, hace algunas semanas, pisara Bergen-Belsen, el canciller había aprendido que no es posible reclamar enérgicamente la reconciliación, sobre todo cuando uno mismo busca y solicita el perdón. Al propio tiempo, fue el acuerdo trasparente para conseguir una reconciliación *obligada* el que puso a la luz las penosas circunstancias. El presidente había caído en una trampa. Todo el mundo consideró con curiosidad unos daños que no podrían repararse ya se hicieran o no los gestos obligados de la reconciliación. En nuestro país se extendió una conciencia que expresa y niega al mismo tiempo las paradojas de esta ridiculez. Lo mejor sería, aconsejaba el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, que el presidente hiciera «por iniciativa propia» el sacrificio que se le exigía. Y algunos días más tarde: «Nosotros, los alemanes, no podemos exigir perdón. Pero es asombroso que el gran enunciado del Cristianismo, esto es, el mandato del perdón, por difícil que sea... no parece contar para nada.»

En ciertos círculos, el deseo de reconstituir las tradiciones alemanas hizo a un lado todos los escrúpulos. Una vez más, la tesis de la culpabilidad colectiva, desde el camarero al cardenal, sirvió como una soga inocente. Como si Jaspers no hubiera demostrado claramente hace unos cuarenta años que una cosa es la culpa, por la que hay que responder individual-

mente, y otra la responsabilidad colectiva, por delitos que no hubieran podido cometerse sin la indiferencia de la colectividad. Nadie sostiene ya la afirmación de la culpabilidad colectiva. Quien, a pesar de todo, todavía lucha contra ella, está insinuando un presupuesto falso. Lo único que quiere es desviar la atención del verdadero problema, esto es, qué actitud hay que tomar para bien o para mal ante el propio pasado. ¿Cómo hemos de comportarnos con la tradición y con la historia, con la cual está indisolublemente ligada nuestra identidad, la de nuestros hijos y la de los hijos de nuestros hijos? Quizá no como Bangemann, quien compara la época nazi con la destrucción de un huracán y que (en una curiosa inversión de la metáfora de Benjamin de la historia natural) asimila la historia a la naturaleza. Tampoco como Dregger quien, en consideración retrospectiva, ve a todo el pueblo alemán sometido a una dictadura parda. Este rechazo por medio del aislamiento adopta otras formas más refinadas. En éstas, «una parte» del pueblo es la que oprimió a la otra. También se habla de «acontecimientos» que han «ensuciado» el nombre alemán o de delitos que se han cometido «en nombre de Alemania». Se trata de operaciones de lavado y maquillaje. Se coge el pasado propio con las puntas de los dedos y se convierte en pasado de los demás.

Todavía más llamativo es el deseo observable entre la gente mayor de separar las experiencias subjetivas de aquel contexto que todo lo impregna retrospectivamente con otro significado. Esta nostalgia del Yo aparentemente auténtico es la que, a pesar de la colaboración de Sebastian Haffner, ha servido todo tipo de recuerdos a la televisión; recuerdos de la vida cotidiana, el cabaret, las aventuras y la lucha, recuerdos nada recargados con comentarios embellecedores. Esta misma necesidad, a la que responde la serie sobre los alemanes en la Segunda Guerra Mundial es la que se manifiesta en las reacciones a las reacciones a Bitburg. Dregger considera que se ha insultado el recuerdo de su hermano caído. Otros exigen que «no se niegue la honra a los jóvenes muertos de las SS de Bitburg». Se arremete contra la prensa extranjera, no solamente la americana, sino también la española y la inglesa, porque se ha situado «al margen de la civilización política». Se trata de arrancarse por fin el corsé de una historia vital revisada retrospectivamente para poder volver a cantar todas las estrofas del himno alemán. Quien hace distingos entre una y otras tropas, «alimenta el espíritu de la guerra».

La historia del espíritu de la guerra tiene su propia razón de ser. ¿Qué garantizaría mejor el retorno a las tradiciones alemanas que los *viejos frentes*? El frente contra la izquierda, los comunistas, los judíos y los intelectuales no ha perdido su fuerza de atracción en el espíritu de los alemanes desde los tiempos del Imperio. Este frente se ha visto trastornado seriamente dos veces: con el pacto de Hitler y Stalin y con la aniquilación de los judíos. En todo caso, el síndrome anticomunista ha resultado ser una constante de fiar en la vida interior de nuestra República. Cuando el listo de Geissler celebra el 8 de mayo con la fórmula de que es el día en que la dictadura roja sustituyó a la dictadura parda, lo que quisiera es arrinconar en la esquina totalitaria a una oposición que ya estaba en la oposición en los tiempos de Hitler. Los agentes del SPD y sus simpatizantes no se unen a los ex combatientes de Bitburg y tampoco al penoso ceremonial en la explanada de Bergen-Belsen, ocupada por *body-guards*. No son suficientemente selectivos. Celebran la memoria de *todas* las víctimas del régimen nazi, incluidos los veinte millones de rusos soviéticos muertos, de los que no todos cayeron en la lucha. Esto tendría que haber obstaculizado la desvergonzada unilateralidad de los esfuerzos reconciliatorios de los funcionarios oficiales y haber cuestionado el sentido de toda la escenificación.

El Gobierno había dado la consigna del día 8 como «libertad o totalitarismo». Para el canciller federal, en Bitburg, la expresión «dominación totalitaria» también servía como vocablo para el disfraz y la traslación. Ello le ahorraba tener que llamar al nacionalsocialismo por su nombre. La ambigüedad de lo «totalitario» le permitía presentarse y presentarnos ante el presidente norteamericano como el más antiguo luchador contra el comunismo. Porque así es como hay que entender *también* la carta de Dregger a los senadores estadounidenses: «El último día de la guerra, mi batallón y yo defendimos la ciudad de Marklissa, en Silesia, contra los ataques del Ejército Rojo.» A quien se le haya escapado el sentido de esta frase, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se lo aclarará: sólo hubo un vencedor. Bien considerado, las potencias occidentales perdieron la guerra contra los alemanes y harían bien en acordarse el 8 de mayo de «la herencia de aquella derrota en la victoria».

Stefan Heym se acordaba recientemente de los interrogatorios que, poco antes del fin de la guerra y como sargento americano, hacía en el frente occidental a los prisioneros de guerra alemanes. Explica cómo aquellos oficiales se quejaban de que los americanos no se aliaran con los alemanes para emprender grandes cosas contra los rusos. Uno de los que entonces pensaban así actúa hoy como testigo principal para Joachim Fest. Fest declara que 1945 es «la mayor derrota de aquel principio democrático por cuyo mantenimiento y difusión entraron las democracias en la guerra». En el contexto de Bitburg, este artículo, como la carta de Dregger y otros textos, resulta ser la expresión de una decepción juvenil porque los americanos siguen negando a sus mejores aliados la prolongación retroactiva de la camaradería de armas durante la Segunda Guerra Mundial. Así se dice: «En febrero de 1943, informa Ernst Jünger, apareció en las paredes de París, escrita con tiza, la palabra "Stalingrado". Quién sabe, se preguntó el poeta, si no resultarán también vencidos allí los franceses.» El poeta al que se invoca aquí para ilustrar un deseo en el 8 de mayo, no se ha arrepentido nunca de su antisemitismo de la época de Weimar y en una entrevista, antes de que se le concediera el premio Goethe de la ciudad de Frankfurt, insistió en su neutralidad con respecto a todos los órdenes políticos, ya se trate de democracias o de dictaduras. Menciono este aspecto porque entre Joachim Fest y yo ni los hechos sobre los que él se apoya ni el rechazo del socialismo burocrático pueden ser motivo de discordia. Conflictivo es únicamente el grado y tipo de las tradiciones alemanas que podemos querer. Este tipo de anticomunismo, que justifica hoy la tendenciosa selectividad de nuestros esfuerzos reconciliatorios, ha estado siempre unido en Alemania con el resentimiento más sórdido.

No vivimos en un país cualquiera. En sus capas más profundas, este anticomunismo represivo comulga con los restos de antisemitismo que en las últimas semanas ha pasado a ser objeto de despreocupada conversación entre los señores de las maletitas en el vagón restaurante del tren de Frankfurt a Munich. Diez días después del artículo de fondo de Fest otro colega editor publicó otro con igual tema. Entre tanto, en los Estados Unidos ya se sabía de las tumbas de los SS: «El presidente Reagan hizo lo apropiado... pero la poderosa maquinaria publicística de su país lleva la persecución hasta *el séptimo grado* y agradece cualquier excusa para desenterrar de nuevo el espantoso cuadro de los odiosos alemanes y para hurgar en las viejas heridas.»

No hay dirección espiritual y moral

Si se quiere recomponer este batiburrillo para que tenga una interpretación optimista, puede decirse que la solución de los ex combatientes fracasó ante la inverosimilitud inherente de la idea que en ella subyacía. No obstante, cabe extraer una enseñanza adecuada de esta situación. La obscena empresa había fracasado ya en el momento en que los cambios absolutamente públicos en el programa hicieron patente el *inevitable* oportunismo de la acción administrativa y, con ello, también la falsa relación entre este asunto y los medios administrativos de su tratamiento. Los políticos que ya no hablan en función del ámbito de lo público, sino que actúan bajo los imperativos de la necesidad de conservar el poder, como empleados de la administración pública, tienen que fracasar ante temas que afectan a la identidad y la conciencia que todo el pueblo tiene de sí mismo. Dada su estructura mental, este canciller es particularmente inadecuado para tareas de este tipo. Pero el problema no son las personas. Las tareas de la integración y la autoconciencia social ya no son competencia del sistema político. Afortunadamente ya no tenemos un emperador o un Hindenburg. La opinión pública debe renunciar a toda dirección espiritual o moral de las altas magistraturas. Gracias a su posición políticamente marginal, el presidente federal tiene cierta posibilidad de preocuparse por los homosexuales, los gitanos y los rusos soviéticos, sin depender de los votos. Junto a los recuerdos personales conmovedores (como los de Riehl-Heyse y Eppler), considero que las palabras casi heinemannianas del presidente ante el Parlamento federal son una de las pocas manifestaciones políticas que han dado respuesta al reto de los 12 y los 40 años.

P.S. Además de la conferencia mencionada, Hermann Lübbe respondió a la crítica de Carola Stern más o menos lo siguiente: *ella* expresa públicamente la pretensión de mantener una pauta moral más elevada que el nacionalsocialismo; *él* considera una pretensión desmedida entrar en tal concurrencia moral. Me temo lo peor. Solamente puedo precaver-

me frente al reproche de la soberbia moral o de la pretensión a la dirección intelectual mediante una cita propia. Por supuesto, los profesores de Filosofía —al igual que los científicos y los intelectuales en general— no tienen un acceso privilegiado a la verdad. Ya lo decía Heidegger. Cuando adoptan una actitud en relación con cuestiones prácticas, lo hacen bien en su función de expertos (cosa que yo no soy) o con el derecho a la participación en los debates entre ciudadanos.

Introducción al volumen 1.000 de la edición Suhrkamp

De acuerdo con Siegfried Unseld y Günther Busch, a mediados del año pasado escribí una carta a unos 50 críticos, escritores y científicos sociales con el texto siguiente:

Queridos amigos, queridos colegas, estimados señoras y señores:

El volumen 1.000 de la colección Göschen apareció en 1931 con el título *Die geistige Situation der Zeit (El estado espiritual de la época).* Tenía *un* autor: Karl Jaspers. En otoño del año que viene aparecerá el volumen 1.000 de la *edición Suhrkamp* (e.s.). Llevará el mismo título, si bien entre comillas, porque ¿quién querría adoptar la actitud descifradora del gran filósofo? Y tendrá muchos autores, porque ¿quién se atrevería aún a elaborar una teoría de la época actual?

Que no cunda la preocupación; tampoco yo comparto la fascinación que las cifras redondas ejercen sobre los editores. Con todo, como autor, me siento vinculado a la e.s. (y a su editor Günther Busch). Éste cálido sentimiento, no obstante, no sería un motivo suficiente para obligarme a ejercitar un ritual festivo con motivo de la aparición de un volumen número 1.000. Sin embargo, me llamó la atención la asociación histórica que supone el recuerdo de aquella diagnosis de la época, realizada por Karl Jaspers dos años antes de que Hitler alcanzará el poder y que tuvo tanta influencia pública. En resumen, han sido las observaciones siguientes las que me han animado a proponerle una empresa para la cual el libro de Jaspers ha de servir como una cita (¿irónica?).

Los primeros mil volúmenes de la *edición suhrkamp* (que han tenido numerosos imitadores desde finales de los años sesenta, y que hoy están a resguardo de los vientos políticos) acabarán constituyendo un documento de importancia histórica, dicho sea sin espíritu de grandeza alguno. Como ustedes recuerdan, la e.s. comienza a primeros de los años sesenta como una colección literaria con orientación filosófica. Adorno, Beckett, Benjamin, Bloch, Brecht, Erzensberger, Frisch, Grass, Hesse, Szondi, Walser, Weiss, Wittgenstein, se cuentan

entre los autores de los primeros cincuenta volúmenes. Más tarde aparecen nombres como Abendroth, Barthes, Chomsky, Foucault, Hobsbawm, Kirchheimer, Laing, Lévi-Strauss, Marcuse, Mitscherlich, B. Moore, Sohn-Rethel, Sweezy y los muchos científicos sociales jóvenes que se adscriben a esta tendencia. La e.s. se convirtió en la representación por antonomasia de una tendencia del desarrollo intelectual del que puede decirse que ha dominado en la Alemania de la posguerra: me refiero a la decidida vinculación a la Ilustración, al humanismo, al pensamiento radical-burgués, a las vanguardias del siglo XIX, tanto las estéticas como las políticas. Si alguna vez significó algo la consigna de que el espíritu es de izquierdas, quiero decir en Alemania, ello fue durante los años en que, a pesar de una restauración social generalizada, unos intelectuales de izquierdas que impregnaron el medio cultural con su conciencia consiguieron mantener vivo el recuerdo del nazismo y de las tradiciones con las que éste había roto. Todo eso es agua pasada.

Hace un lustro que está cuestionándose agresivamente aquello con lo que nos hemos identificado y con lo que podemos seguir identificándonos, si se me permite esta expresión tan general. En todo caso, la izquierda reacciona con pusilanimidad a una nueva derecha que se ha articulado en la pedagogía y en la formación del profesorado, en las ciencias sociales y en la filosofía, en la política cultural y en los medios de comunicación social antes que en la literatura y en el arte. Y sus manifestaciones están más orientadas a exponer una mentalidad que a transformar una forma de razonamiento. Al propio tiempo, me parece muy conveniente comprobar nuestra capacidad de reacción de una forma que no sea completamente trivial, esto es, examinar qué sucede *hoy* con los intelectuales de izquierdas que, hasta bien entrados los años setenta, «hicieron» la cultura en Alemania, como se dice. Por ello escribo a un grupo de intelectuales para pedirles que tomen pie en el tratado de Jaspers y que se pronuncien sobre nuestra propia situación.

Se admiten sugerencias en lo que se refiere a los destinatarios. Mi elección se basa en una libertad informada; sería agradable comprobar en qué medida es libre esta libertad y en qué medida está informada. Con esta carta me dirijo a escritores, críticos, artistas, científicos sociales y filósofos alemanes que combinan tres rasgos:

— su identidad se constituyó después del fin de la guerra;
— han tenido cierta influencia en la evolución intelectual de la República Federal, y
— se muestran favorables a aquellas tradiciones contra las que se pronunció un régimen alemán en 1933.

Si este último punto es impreciso, me permito ofrecer una forma de hacerlo operativo: la e.s. puede servir de instrumento de comprobación. Su corta historia la ha convertido ya en una institución frente a la que las opiniones se encuentran divididas. No es necesario maravillarse ante la *edición*, ni siquiera es preciso encontrarla buena para *no* compartir la opinión de que haya hecho más mal que bien políticamente hablando.

Tras esta introducción resultará algo cómico que solicite de usted, sin más condiciones, una aportación al tema «el estado espiritual de la época». La aportación no puede exceder los 50 folios mecanografiados. Cuento con una media de 20 a 25 folios. La referencia a la obra de Jaspers puede ser tan directa o indirecta como se desee. Si lo lee usted, podrá comprobar cómo ha aumentado la distancia que nos separa de él. Aquí se expresa uno de los grandes mandarines alemanes. Jaspers habla la lengua de la crítica burguesa de la cultura con el sentimiento de un maestro de la Nación. Sin dejarse impresionar por los casos que pudieran ponerle las ciencias sociales, se atreve a enfrentarse directamente con la totalidad. Todo ello está pasado de moda. Lo que no está pasado de moda es la misión de los intelectuales de reaccionar ante las novedades, las tendencias evolutivas, los peligros y las circunstancias críticas con compromiso y objetividad, con sensibilidad e integridad. La tarea de los intelectuales es la de hacer consciente la sorda actualidad. No debemos dejar que esto lo haga gente para la cual la palabra «intelectual» es un insulto.

El volumen de Jaspers está pensado únicamente como un estímulo. Algunos se sentirán impulsados a considerar el contenido, a ver el proyecto desde un punto de vista filosófico, a considerar el ánimo de la obra desde la crítica de la ideología, o su concepción, los fundamentos del análisis desde el punto de vista de la teoría social. Otros quizá quieran reaccionar ante una sola expresión o, simplemente, se sentirán incitados por el título. Puedo imaginar algunas de las referencias: ojeadas retrospectivas diagnosticando acontecimien-

tos políticos, sociales e intelectuales de la posguerra, análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal, del trasfondo del terrorismo, comentarios sobre el otoño en Alemania, sobre el «valor para la educación», sobre la significación de las corrientes neopopulistas, tesis sobre el «fin» del arte de vanguardia, sobre el Tribunal Russell, etc. En mi caso, por ejemplo, cuando miro alrededor de mí, me sorprende la peculiar desproporción que hay entre un escenario literario productivo, agitado, incitante por un lado y, por otro, un debate en las ciencias sociales y la filosofía bastante estéril, dependiente de la recepción de la producción extranjera y de los modelos anglosajones. Quizá se trate solamente de un fenómeno aislado, de una observación, de una expresión sintomática, que anuncian la consigna, por ejemplo, una exposición sobre el historicismo en la arquitectura contemporánea. En los últimos días me ha llegado un libro, *Kritische Theorie und ihre Folgen (La teoría crítica y sus consecuencias)*, editado por la editorial Seewald y que se anuncia en la sección de economía del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*; esta obra de denuncia me incita a conservar para el mundo posterior el recuerdo en un documento con las costumbres de nuestros días.

Con estas observaciones únicamente quiero señalar el ámbito de las reacciones posibles que imagino. Pero la empresa no merecería la pena si mi fantasía fuera suficiente para adelantar las reacciones de usted. Tiene tiempo suficiente para darle vueltas al tema. Los manuscritos deberán llegarme antes de comienzos de febrero de 1979. Por favor, confírmeme su participación.

Cordiales saludos,

J. H.

Los treinta y dos trabajos que contiene este volumen son respuestas a mi petición. Por lo general, las negativas tuvieron motivos triviales. Uno no quería (ya) dejarse etiquetar como intelectual de izquierdas; otros encontraban que la gama de Jaeggi a Johnson era demasiado desvaída; otros, por último, consideraron inoportuna toda la empresa: en estos últimos, el espíritu del tiempo sólo provoca reacciones vegetativas. Por supuesto, la selección que hice en un principio era subjetiva, condicionada por las casualidades de mi círculo de conocidos; una vez pasado el proceso de filtración de la invitación, la promesa, la vacilación y la renuncia, emergió

una serie colorida de autores que no puede reducirse a un «grupo», pero que coinciden en que no concederán respeto a si hay o no valor para esto o aquello. Por lo demás, y a pesar de muchas incitaciones, no me he dejado convencer para enunciar «procedimientos», esto es, para *distribuir* consignas. Ninguno de los participantes sabía nada de los demás. Mi dirección se redujo a revisar los artículos según iban llegando y a ordenarlos bajo algunos epígrafes irónicos. Dos razones tenía yo para esta actitud de reserva.

El intento de repetir de forma cooperativa lo que Jaspers se atrevió a hacer en su época hubiera implicado una pretensión que hoy no podía atenderse en serio. El diagnóstico de la época no es algo que pueda hacerse hoy sin más *intentione recta*; la prueba es la impotente obra de Freyer *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955). Por supuesto, novelas como *El tambor de hojalata* y *Halbzeit*, obras de teatro como *Marat* o películas como *Kaspar Hauser* o *El cuchillo en la cabeza*, poseen un valor revulsivo para las reflexiones relativas al diagnóstico de la época. Ciertamente en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y, sobre todo, en la *Dialéctica de la ilustración* se encuentra una perspectiva de interpretación y diagnóstico de la época y las reconstrucciones históricas, los postulados teóricos en las ciencias sociales y del comportamiento también tienen un núcleo de diagnóstico de la época. Estos trabajos son sintomáticos del espíritu de la época y determinan la óptica de los diagnósticos acerca de ella. No obstante, en cuanto se presentan *como* diagnóstico de la época se manifiesta lamentablemente la subjetividad del gesto, con la que el autor expone el lienzo muy arrugado de la actualidad y pretende establecer una unidad más que subjetiva en toda su multiplicidad.

En Alemania se ha dado en dos variantes muy diferenciadas el intento de negocio del diagnóstico de la época hasta 1933. Jaspers es un buen ejemplo de la primera variante. Como quiera que otorgaba a la Filosofía el rango, si no de una ciencia fundamental, sí de un conocimiento independiente de las ciencias y explicativo de la existencia, se concentró por sí solo en la comprensión filosófica de su tiempo mediante el pensamiento. Esta *correspondencia entre diagnóstico de la época y filosofía original* queda clara en el posfacio que Jaspers escribió después de la guerra para aquel libro, escrito en el año de 1930 y publicado un año después:

«El manuscrito permaneció un año guardado, ya que no quería darlo a la luz sin mi *Filosofía*, que apareció en 1931 en tres volúmenes, algunas semanas después que este escrito. En este libro se utilizan hechos pertenecientes a años pasados con fines de aclaración de la época actual. En muchas páginas está vinculado al espíritu de aquellos años. En el conjunto de la actitud filosófica y de la perspectiva del mundo, sin embargo, la obra sigue pareciéndome válida a pesar de los acontecimientos que se han producido entre su aparición por primera vez y esta reimpresión.» [1]

La otra variante completamente distinta del diagnóstico de la época apareció en el contexto del movimiento obrero, como lo muestra el ejemplo de Lukács. En la medida en que los sindicatos y los partidos respetaban su tradición marxista, se enfrentaba a la tarea de establecer una *mediación* continua entre *teoría y práctica*. Su concepción de la política enraizaba en la crítica marxista a Hegel y requería la conexión sistemática de una teoría social crítica, una construcción de la conciencia y la organización de la lucha de clases. Cuando las cuestiones tácticas habían de entenderse desde la perspectiva estratégica y la estrategia, a su vez, a la luz de los desarrollos analizados teóricamente, la política tenía que pasar por el filtro de una reflexión permanente sobre el diagnóstico de la época.

Ninguna de estas dos variantes podía resucitar en la Alemania de la posguerra. Los diagnósticos individuales de la época, realizados por filósofos seguros de sí mismos, dejaron el lugar a las síntesis populares de agudos físicos, investigadores del comportamiento y científicos sociales. En lugar de un trabajo orgánico de interpretación, teóricamente informado, de intelectuales de partido, se impusieron pronósticos a corto plazo y proyecciones a medio plazo para las administraciones planificadoras. Tanto si se trata de síntesis populares científicas sobre los pecados mortales de la humanidad, de proyecciones para 1984 o para el año 2000, éstos sucedáneos propios de los medios de comunicación tienen la ventaja de la inocuidad porque *envejecen* en poco tiempo, a menudo tras algunos meses.

El otro motivo por el que me he negado a proponer un

1. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlín, 1971, pág. 194.

modelo es sencillo y más de carácter metodológico que objetivo. El autor que tiene que responder a un impulso sin especificar, como el «estado espiritual de la época» también nos dirá algo sobre sí mismo al referirse al tema y según el modo en que lo delimite y exponga; y los autores, en general, nos dirán algo sobre la situación de la izquierda en este país. En este volumen, en mi opinión, se presenta una izquierda que reflexiona sobre el pasado, sin militancia y también sin quejas o sin resignación, igualmente distante de la seguridad y de la inseguridad. En estos decenios se ha formulado una conciencia de una claridad casi meridiana de que nuestra República, a los cuarenta años de su existencia, sigue teniendo los pies de barro y de que hay que defenderla frente a quienes no se avergüenzan de decir que hay excesiva democracia. En lo que se refiere a este aspecto, los trabajos no ofrecen sorpresa ninguna. Con igual claridad se articula la conciencia de que la situación de los años setenta ya no se ajusta a las interpretaciones que eran adecuadas en los primeros años de la posguerra. Por lo demás, ninguno de los autores trata en profundidad los dos intentos de dramatización que ocuparon a la opinión pública en los setenta: el cambio de tendencia y la conciencia de la crisis ecológica. El primero se ignora en mayor o menor medida; la otra es respetada, prescindiendo de su aspiración trascendental. En resumen, el lector se enfrenta a intentos no polémicos, a menciones honradas, directas, sin recovecos. No es un intento de entablar un combate, sino de reunirse para reflexionar conjuntamente.

Interrumpo aquí la reflexión, pues no quiero escribir una recensión. No obstante, me gustaría añadir algunas observaciones desde la «metaperspectiva» del editor. Las dos primeras se remiten al contexto político-intelectual en el que nos manifestamos aquí y ahora; las otras afectan a un tema que está presente en muchas contribuciones: la nueva preeminencia que está alcanzando el «mundo vital», esto es, el ámbito de la praxis cotidiana comunicativa y el crecimiento de importancia de la «cultura», esto es, de la afirmación de ámbitos de experiencia y formas vitales que corren el riesgo de verse socavadas, vaciadas de contenido y anegadas por la dinámica del crecimiento económico y de la burocratización.

1. Por supuesto, cada uno de los autores de este volumen habla por sí mismo; lo que no es tan evidente es la circunstancia de que hablen sin referencia a un contexto *conjunto*.

Ello es válido en especial para aquellos que en su condición de políticos activos, se encuentran en un contexto de acción bien definido pero que, como intelectuales, no «flotan» menos libremente que sus colegas. Hace diez años, el movimiento de protesta creó un sistema de referencias, objetivos, temas y actitudes frente al cual se dividían los pareceres. No es que se hicieran imposibles las posiciones diferenciadas, a pesar de la polarización no es que hubiera que someterse a las definiciones de carácter retórico, a los esquemas de amigo-enemigo o a las alternativas apresuradas. Pero sí era claro con qué definiciones de la situación era necesario habérselas. En la gama político-intelectual en la que se mueven los autores de este volumen, cada cual tendrá que exponer su propia definición de la situación.

Esta necesidad no deriva de una estructuración defectuosa del campo de que se trate, sino de una estructura demasiado clara. Ésta se ha constituido en un proceso circular de delimitación interna y externa y se consolida en el intercambio fatal de las partes, que se confirman recíprocamente en sus proyecciones. Me refiero a la autolimitación de aquellos que se refugian en un *ghetto* dogmático o reformista vital y a su separación activa del ámbito político mediante unas salvaguardas propias de una democracia militarizada y hasta agresiva. La frontera que así surge no queda marcada mediante construcciones monstruosas pero sí separa a ciudades como Frankfurt y Hamburgo de un modo tan real como el muro lo hace con Berlín. Por este motivo *nosotros,* esto es, las izquierdas, nos movemos con algo más de libertad de lo que es habitual ya que no estamos «dentro» desde la perspectiva del *ghetto,* pero tampoco nos dejamos empujar «fuera». Por supuesto, hay intentos de ruptura de los límites de *ghetto,* como los dos proyectos de un periódico diario de izquierdas; hay acontecimientos que trascienden al *ghetto,* como la edición de Hölderlin de la *Rote Stern;* hay empresas que han cruzado los límites del *ghetto* como el *Kursbuch,* la editorial Wagenbach, etc. Pero es en la historia de la *edición suhrkamp* donde puede observarse cómo la izquierda, que no se deja separar del ámbito público literario, científico y político en general, una mañana se reencontró *extramuros* y, en el mejor de los casos, *intermuros.*

Los años entre los que se recluta a los autores de este volumen tienen un límite hacia arriba en la definición de la empresa: los autores tienen que haber madurado intelectualmente en la República Federal. Pero lo que no estaba planeado era la limitación hacia abajo, la limitación a las personas de cuarenta a cincuenta años. Una vez que Peter Schneider, en el último momento, negó su colaboración, ya no queda nadie de la generación de la que en su día partió la protesta. Ciertamente, unos u otros tuvieron alguna actuación durante la protesta; pero todos nosotros tuvimos entonces que *reaccionar* por motivos que, en un principio, nos resultaron extraños. La distribución por edades se deriva del hecho de que los grupos más activos están divididos, segmentados y se han retirado a la engañosa autarquía de su propio medio, desvinculado del quehacer literario y científico general, así como de la publicidad de los medios de comunicación.

Encastillamiento por un lado y atrincheramiento por el otro: no es fácil explicar cómo se ha podido llegar a esta situación. Una parte de la explicación se da en el fracaso evidente de aquellas izquierdas que se habían apropiado una mentalidad abierta tras la «penetración» del movimiento de protesta.[2] Algunos de éstos, como los jóvenes socialistas, constituyeron una oposición influyente y pasajera en los partidos existentes o bien intentaron construir nuevas formas de oposición, como en el caso del Buro socialista, con el fin de librarse de las imposiciones de la «política instrumental»; en esta línea se dieron los intentos de acercamiento al eurocomunismo, la fundación de un partido socialista de izquierdas, etc. Mientras que esta prosecución de la política antiautoria, *orientada organizativamente,* no alcanzó éxito alguno, surgió un nuevo potencial de protesta en torno al foco de la

2. «Casi parecía como si de la nada histórica hubiera surgido repentinamente un movimiento, hubiera mirado a su alrededor, comprobado su debilidad y hubiera desaparecido de nuevo sin más. Por miedo a esta caída en el vacío tratamos de agarrarnos instintivamente a algo que prometiera solidez política. Ya antes del fin del movimiento antiautoritario habíamos comenzado a copiarnos a nosotros mismos. Después del fracaso de la campaña contra Springer, de las universidades críticas y, sobre todo, del movimiento en contra de la legislación de emergencia, cuando ya hacía mucho que se había desvanecido el contenido político de las manifestaciones, comenzamos a emprender acciones por las acciones mismas. Provocábamos batallas con el poder del Estado para salvar, lo que aún podía salvarse: el puro principio formal de la acción directa. Dicho en términos gráficos, el movimiento giraba en el vacío: sus actos ya no tenían asidero, sus grupos no tenían eco y sus consignas caían en el vacío.» W. KRAUSHAAR, *Autonomie oder Getto,* Frankfurt/m, 1978, pág. 57.

protección del medio ambiente que hasta es parecido al anterior en ciertos aspectos: sin ser apenas capaz de organizarse cumple el cometido de la amenaza en el ámbito preparlamentario. Pero la composición heterogénea y los objetivos imprecisos del movimiento ecológico lo convierten en una magnitud ambigua que hasta la fecha es innacesible a las orientaciones socialistas. Creo que es preciso ver desde este trasfondo la mentalidad de sitiado que ha caracterizado a los restos del movimiento de protesta y lo ha marginado en caminos complementarios, ya por la vía del comunismo de partido y del neostalinismo, ya por la de la cultura alternativa; los dos han conducido en igual medida al aislamiento del movimiento. W. Khaushaar considera a los grupos neoortodoxos y a los «espontas» como «productos mixtos de la APO».

«Tras una breve fase de acción siguieron largos años de tradicionalismo.» Los diversos núcleos de identidad se «limpiaron» directamente: aquí, el estalinismo, allí el trotskismo; aquí el anarquismo, allí el castrismo. Una posición falsa daba la mano a la otra, una sustituía a la otra y hubo bastantes que pasaron por la escena de la historia cambiando continuamente de actitud. Y todavía hoy —diez años después— algunos siguen negándose testarudamente a llevar las vestimentas falsas allí donde les corresponde estar: el museo. Por doquier nos encontrábamos a gusto: en China o Albania; en la Unión Soviética o en Cuba, únicamente aquí, entre Hamburgo y Munich, Colonia y Berlín, no se podía encontrar a nadie.[3]

Pero la inmunización contra la experiencia no es menos intensa del otro lado:

«Ya solamente el hecho de que en las sombras del *ghetto* universitario (del que los estudiantes de izquierdas llevan un decenio tratando de salir) tan sólo se haya constituido una *alternativa* no cambia nada y, en último término, implica una declaración de aislamiento político. Que el *ghetto* sigue siendo *ghetto* y que ninguna propaganda, por altisonante que sea, puede cambiarlo, lo prueban las estructuras que se han venido constituyendo en ese ámbito en el curso de los últimos años. En la transición casi sin solución desde una reserva permanentemente abierta de "espontas" dispuestos a la movilización a un movimiento alternativo fundamentado en un concepto económico propio se consolidan tanto formas caracteriológicas como estructuras de autoridad que se hacen tanto más anónimas e inaprehensibles cuanto más se amplía el círculo de influencia de la antieconomía que se ha hecho autónoma en su propia dinámica.»[4]

3. Ibíd., págs. 57 y sigs.

Y, en relación con la situación en Frankfurt, se dice:

«Ello puede deducirse con toda claridad de la situación actual de los proyectos de antaño. Los centros sociales que se habían constituido para hacer posible una colaboración permanente con los trabajadores inmigrantes han quedado reducidos a unos puntos de cita; en vez de producir octavillas, las imprentas producen casi exclusivamente trabajos por encargo; los talleres resucitan un gremio de artesanos de todos modos destinado a la muerte y las editoriales publican libros que ya apenas son más que autorretratos. Aun con la mejor de las voluntades, apenas cabe hablar de una conexión social con *otras* clases y capas sociales que, por lo demás, sólo ha existido de forma muy esporádica; también se han roto los últimos contactos estructurales con el mundo exterior. Ha desaparecido la relación medios-fines en el pensamiento revolucionario. Los medios se han hecho inmediatos; el objetivo ha desaparecido. En su lugar ha aparecido el objetivo propio. De este modo, la falta de referencia a la sociedad constituye figurativamente la identidad aparente de aquellos que se llaman a sí mismos «espontas».[5]

Las tesis de Kraushaar sobre la vuelta a los refugios del dogmatismo y de la forma vital son exageradas y han tropezado con contradictores. Especialmente, necesitan de complemento con respecto a sus manifestaciones complementarias. La *delimitación hacia dentro* del *ghetto* refleja el proceso de una *delimitación hacia fuera*, una dialéctica en la que Alexander Kluge y Oskar Negt descubren un motivo muy alemán.

2. Faltan hasta la fecha análisis convincentes de la breve fase reformista de antes de 1972 y de la fase de restauración que luego se abrió, del sedicente cambio de tendencia. Ésta se impuso de modo sólido en la esfera de la administración y

4. Ibíd., pág. 22.
5. Ibíd., págs. 28 y sigs.

la legislación, en un cambio fáctico de la situación constitucional de nuestra república.[6] El cambio de tendencia no se debe confundir con la música de acompañamiento de los que lo han propugnado. Pero en cuanto síntoma de un cambio de ánimo que libera a la mentalidad de la guerra fría de la fijación en el enemigo exterior y la moviliza para la determinación del enemigo interior los panfletos ordinarios de la nueva derecha son merecedores de atención, a pesar de que, entre tanto, se dan manifestaciones reconocibles de agotamiento. Esta *literatura de tendencia* proporciona munición para aquellos que prescriben política y administrativamente el retorno de las izquierdas a sus *ghettos*. No pretendo entrar en los aspectos singulares, pero quisiera comunicar tres observaciones muy generales.

a) Las interpretaciones que proporciona la literatura de tendencia descansan sobre la premisa de que en la República Federal todo sucede del mejor modo posible. Estas interpretaciones sugieren un concepto de normalidad que está encaminado a embotar la sensibilidad frente a los fenómenos desviados, frente a todo aquello que se sustrae a los mecanismos de la integración social y psíquica: sirven para conseguir un entrenamiento para la de-sensibilización. De hecho, la República Federal no sale malparada: históricamente, por comparación con otros sistemas políticos sobre suelo alemán; internacionalmente, por comparación con otras sociedades industriales avanzadas. Una administración de la crisis que logra sus objetivos y parámetros satisfactorios de desarrollo económico; una red de seguridad social que «amortigua» una tasa relativamente elevada de paro; ningún conflicto importante con los sindicatos que, en cierta medida, tienen a sus bases bajo control; un sistema de partidos que sigue contando con la gran mayoría del cuerpo electoral; un Estado de derecho que funciona a medio vapor entre unas cosas y otras; y por fin un presidente que sirve para garantizar la continuidad alemana; ¿qué más queremos? Desde un punto de vista estático, reducido a una *realidad ordenada institucionalmente*, obtenemos una imagen que no es contemplativa, pero que está determinada mediante la polarización aparente, esto es, la imagen dominguera[7] de una sociedad integrada a pesar de todas sus vibraciones.

Cuando estas vibraciones se convierten en sobresaltos en algunos sectores sociales, ello se atribuye a la deformada percepción subjetiva de los intelectuales de izquierda que, gracias a su exagerada influencia, proyectan su propia crisis de conciencia y pueden infectar a la población con sus ideas enfermizas. Hasta la fecha, las ideologías habían servido para ocultar las contraposiciones de intereses repletas de conflictos; hoy, si damos crédito a Schelsky, es la ideología de los fabricantes de significado la verdadera, sino la única fuente de conflictos sociales.[8]

Lo nuevo de este punto de vista no es el idealismo, que pone las cosas de cabeza, ni tampoco el procedimiento de castigar al mensajero por la mala noticia; lo nuevo es la definición implícita de normalidad, según la cual las crisis de la conciencia y de la motivación no son crisis, los trastornos de la socialización no son trastornos, los conflictos interiorizados (o sea, referidos al ámbito de lo psíquico) no son conflictos, las insuficiencias de la cultura política no son insuficiencias, la degradación de los valores y de las formas vitales no es degradación, y las rupturas de la Constitución no son rupturas de la Constitución sino, todo lo más, fantasmas imaginarios de izquierdas con efectos fortalecidos por los medios de comunicación. Así puede uno insensibilizarse frente a los problemas de los que se ocupan los trabajos de este volumen, problemas que prefiero achacar a la colonización del mundo vital mediante la autonomía del sistema económico y administrativo antes que a situaciones subjetivas.

b) La literatura de tendencia no ha aportado *argumento nuevo alguno*, pero sí reactiva un potencial de argumentación presente ya agotado en la época de la posguerra en la medida en que lo extrae de unas interrelaciones políticamente desacreditadas. Este nuevo arreglo sirve para que se vuelvan a armar los liberales que se han incorporado al campo de los neoconservadores. En lo fundamental se trata de tres complejos que no examinaré aquí y de los que únicamente daré el punto de localización en la historia del pensamiento.

Función primordial cabe *en primer lugar* a la crítica de

6. *Cf.* al respecto G. FRANKENBERG, Th. KRÄMER-BADONI, S. MEUSCHEL, U. RÖDEL. «Politische Tendezwende», en M. TOHIDIPUR (comp.), *Der bürgerliche Rechtsstaat*, vol. 2, Frankfurt/m., 1978, págs. 136 y sigs.

7. K. SONTHEIMER, *Die verunsicherte Republik*, Munich, 1979.
8. H. SCHELSKY, *Die Arbeit tun die Anderen*, Opladen, 1975.

Carl Schmitt a las consecuencias indeseadas de una moralización de la política. En esta línea se movía, por ejemplo, Johannes Gross y Joachim Fest cuando, con motivo del 40 aniversario de la noche de los escaparates *(Kristallnacht)*, presionaban en televisión al canciller federal para que se sacudiera o, cuando menos, ignorara calladamente las irritantes hipotecas morales de la época nazi que reducen la libertad de movimientos de política real de una primera potencia económica como la República Federal; por lo demás, sin conseguirlo. Al mismo tipo de debate pertenece la muy traída y llevada tesis de que lo que desemboca en el terrorismo de unas élites intelectuales no es la existencia de un pensamiento histórico-filosófico dogmático, sino el universalismo ético de la Ilustración.

El *segundo* complejo es el caracterizado por el institucionalismo de Gehlen. Según esta tesis, a medida que las instituciones arcaicas pierden la capacidad de orientar la acción de modo automático y a medida que se disuelve su núcleo autoritario por medio de la reflexión y la responsabilidad de las decisiones recae sobre personas aisladas, la espontaneidad individual liberada apunta en la dirección de la anarquía y del subjetivismo sin obstáculos, etc. Los sujetos sumidos en la inseguridad se verían superados por las expectativas abstractas en su autonomía, su capacidad de alcanzar la felicidad y su disposición a la crítica. Esta polémica contra el humanitarismo se renueva hoy en un frente amplio sobre todo contra una «pedagogía de la emancipación» que no está dispuesta a darse por satisfecha con la tarea de inculcar a los niños virtudes secundarias, como la aplicación y el amor al orden.

El *tercer lugar*, el neohegelianismo de Hans Freyer (y de Joachim Ritter) se justifica como una teoría de la postilustración o de la posthistoria que resulta apropiada para reorientar también las corrientes cientificistas en el cajón de sastre de un tradicionalismo difuso. De acuerdo con esta concepción, la economía y la Administración Pública, la técnica y la ciencia se fusionan en el edificio férreo de la Modernidad en favor de una regularidad objetiva, al margen de toda influencia, racionalista, que está desvinculada del ámbito de los valores culturales y de las tradiciones naturales, al tiempo que remiten a él de modo complementario. De este modo se embota el aguijón crítico a la Ilustración, que insistía en que hubiera razones convincentes para reconocer las tradiciones. En virtud de este criterio es posible proceder a una limpieza

de las bibliotecas públicas y de los manuales escolares de todos aquellos elementos que no se adaptan a la neutra separación del trabajo entre el positivismo y el oscurantismo, como ha sucedido recientemente en Baviera y en Baden-Württemberg.

Cuando a comienzos de los años setenta se difundió un nuevo dogmatismo entre los círculos de estudiantes de izquierdas, no acababa de creer que la crítica al stalinismo que realizábamos con facilidad durante los años cincuenta, hubiera sido baldía. Sentimientos parecidos tuve cuando poco después, desde el otro lado, reaparecieron todos aquellos argumentos que en la misma época esgrimimos en uno u otro sentido en el enfrentamiento crítico con Carl Schmitt, con Gehlen y con los teóricos de la tecnocracia. Lo sorprendente no era volver a vivir todo aquello sino la circunstancia de que determinados argumentos que enraizaban con los orígenes intelectuales del régimen nazi y que, después de la guerra, sólo podían incorporarse al medio espiritual de la República con cierta distancia, hoy se pudieran utilizar como alimentación de una teoría política oficial. ¿Acaso nos encontrábamos ante otra República?

c) Finalmente, es digno de atención el hecho de que el género literario del panfleto, que nunca se ha cultivado de verdad en Alemania, ahora recibe, sorprendentemente, gran impulso desde la derecha. La literatura de tendencia se esfuerza con ahínco en dar cumplimiento a una exhortación que Lübbe formula del modo siguiente:

«La filosofía académica profesional puede afirmarse como factor relevante en los procesos exotéricos de construcción de la conciencia y de la ideología que siguen las leyes de la política de ideas y de los negocios literarios únicamente si renuncia al comportamiento lingüístico gremial y escolar que le es característico y fomenta, en cambio, las potencialidades retórico-literarias.» [9]

La meritoria intelectualización de la representación no se corresponde apenas con la concepción conservadora de estos autores. En el nuevo gesto lingüístico se expresa más bien

9. H. Lübbe, *Unsere Stille Kulturrevolution*, Zurich, 1979, págs. 94 y sigs.

una peculiar relación instrumental con la representación exótica de posiciones político-intelectuales. Lübbe, Scheuch, Schelsky, H. Maier, Sontheimer y otros seguidores de una «liga de la libertad de la ciencia» consideran el «debate intelectual» como una especie de maniobra paramilitar en el frente semántico de la guerra civil. Manifiestan su interés en la ocupación de campos de palabras, en las estrategias denominativas, en la recuperación de poderes definitorios, en resumen, en la planificación ideológica con los medios de la política lingüística. Con todo, es cierto que, en el curso del movimiento de protesta, se descentró el registro conceptual político. Pero nunca he conseguido comprender cómo cabe creer en serio que los conceptos fundamentales político-teóricos puedan transformarse a largo plazo si no es admitiendo argumentaciones complejas y recogiendo innovaciones y procesos de aprendizaje. Es difícil centrar el espíritu objetivo mediante agencias publicitarias político-lingüísticas de izquierdas o de derechas. Con todo, el rasgo retórico y lingüístico-manipulativo de los escritores de tendencia, que desearían asimilarse astutamente a un enemigo al que consideran sagaz, explica *dos fenómenos específicamente alemanes.* De un lado, me refiero a la liberación de afectos que, hasta entonces, habían venido dormitando plácidamente bajo la cobertura de un clima de opinión claramente liberal: los resentimientos del señor Ziesel fueron lo que fueron en su época; hoy día éstos roen en todas las esquinas.[10] De otro lado, me refiero al fenómeno que señala Klaus von Beyme: la gran coalición de los filósofos del orden, que unifica lo no unificable en el ámbito de un común lenguaje liberalconservador y que reconcilia a los racionalistas críticos con los aristotélicos, a los escépticos con los dogmáticos, a los empiristas con los racionalistas y a todos ellos con los hegelianos, con los de derechas, naturalmente.[11]

10. Como quiera que la «Teoría crítica» funciona a este respecto como un impulsor especialmente influyente, he podido recoger interesantes experiencias. No me refiero a las charlas dominicales de los políticos ni tampoco a los detritus de una prensa de derechas por debajo del *Frankfurter Allgemeine Zeitung.* Antes bien, me refiero a las reacciones viscerales de personas que debieran tener otro comportamiento. La reacción que induce al conocido constitucionalista a incluir en el más influyente comentario jurídico a la Constitución tonterías de tertulia. La reacción que induce al periodista experimentado a convertir en pura denuncia su informe sobre la ponencia que sirvió de base para el trabajo de Albrecht Wellmer que se publica en este volumen. La reacción que induce a un conocido profesor de Filosofía a tomar la celebración del 500 aniversario de una Universidad como motivo para poner las palabras de un colega de disciplina en boca de los terroristas que disparan indiscriminadamente sobre la muchedumbre. *Cf.* G. DÜRIG, *Kommentierung zu Art. 3 III,* Rand-Nr. 116 y sigs., 122, nota 2 (1973), en MAUNZ-DÜRIG-HERZOG-SCHOLZ, *Grundgesetz Kommentar,* Munich; 1958 y sigs.; J. BUSCHE, *Ist Gewalt-Romantik links?,* en «FAZ», 17 de mayo de 1978, pág. 3; H. LÜBBE, *Freiheit und Terror,* en «Merkur», septiembre de 1977, pág. 823.

3. Cuando se está interesado en romper los círculos de aislamiento interno y externo, se plantean ante todo *dos tareas.* En primer lugar, la defensa consecuente de la interpretación radical y la renovación ofensiva de los principios y las tradiciones cuyo espíritu es el único que puede mantener viva una república alemana contra el «peso del pasado», como dice Hans Mommsen. A tal respecto, los trabajos de este volumen se mueven por senderos que ya había trazado la intelectualidad liberal durante la fase de restauración de Adenauer. Entretanto, han cambiado las relaciones de fuerza. El cinismo de la conciencia burguesa ha avanzado en tan gran medida que los herederos neoconservadores de la emancipación burguesa desconfían de los logros propios y nos recomiendan que no tomemos demasiado al pie de la letra los ideales reconocidos. Como lo prueba Claus Offe, el debate sobre la ingobernabilidad es una prueba documental única del espanto ante lo que se considera que es una cantidad excesiva de bienestar social, de autonomía, de democracia de masas. Con la literatura de tendencia se han desplazado los frentes en el debate sobre orientaciones normativas. La nueva derecha nos previene ante la agilización discursiva de los valores, ante la erosión de las tradiciones orgánicas, frente a la impotencia de las instituciones de eficacia autómatica, frente a la sobrecarga del sujeto y la ocultación del individuo; quisiera ver limitada la modernización al crecimiento capitalista y el progreso técnico y, al propio tiempo, detener el cambio cultural, la construcción de la identidad, el cambio de motivaciones y actitudes y congelar la tradición. Frente a ello tenemos que poner de nuevo de manifiesto el concepto y la dignidad de la Modernidad, esto es, las dimensiones de una racionalidad *completa.* Tenemos que explicar que en las con-

11. Una hermosa ilustración la proporcionó el Congreso dirigido por H. Lübbe sobre investigación científica, que tuvo lugar en marzo de 1976 en Munich. *Cf.* W. RAUB, *Berichte der Projektgrupp Wissenschaftsforschung an der Universität Essen,* 11/76.

cepciones jurídicas y morales postradicionales, en la liberación de la subjetividad, en la explosión de la espontaneidad, en lo que la Sociología llama desde los tiempos de Durkheim el «individualismo institucional», se impone un sentido peculiar y vulnerable de una racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, lo que Max Weber llamó la lógica interna de las esferas axiológicas diferenciadas. Quien pretenda sacrificar el sentido peculiar de una combinación de una racionalidad cognitivo-instrumental aislada, por un lado, con un tradicionalismo desleído, por el otro, corre el peligro de incurrir en regresiones muy costosas: en el suelo (y la sangre) alemán ya hicimos en su día el experimento de poner en marcha una modernización *reducida* del crecimiento económico y el progreso técnico.

Los autores de este volumen no se limitan a proseguir la empresa crítica de la generación de la posguerra. Su *segunda* tarea en orden de importancia y de alcance, en su opinión, consiste en indagar aquella zona impenetrable de síntomas multívocos de la época para los que faltan hasta la fecha interpretaciones plausibles. Ello reza en especial con respecto a las formas de reacción y los ensayos de innovación que se mueven en torno a las existencias no renovables de reservas tradicionales de carácter natural y cultural.

Albrecht Wellmer recuerda aquel importante pasaje del *Manifiesto comunista* en el que Marx saluda la movilización capitalista de las relaciones vitales como una «evaporación de todo lo estamental y existente» y, además, sin las ambigüedades que nos corroen hoy día a la vista de una movilización mucho más acelerada. Hace siglos que el capitalismo se nutre de las reservas de las tradiciones preburguesas. Ello ha producido el efecto que también reconoció Marx, y que se refleja en el universalismo de la Ilustración, en los contenidos utópicos de un arte que se ha hecho autónomo, en los ideales burgueses en general, esto es, la liberación de un potencial de racionalidad de la acción orientada hacia la comprensión. Pero ya no es posible regenerar las existencias de que hemos venido alimentándonos como si fueran reservas tradicionales, al menos en las condiciones de un mundo vital cada vez más racionalizado. Por ello, estas tradiciones se acercan al punto del agotamiento en las regiones capitalistas más desarrolladas; y los imperativos de un crecimiento económico autónomo, los controles administrativos de unas burocracias irremediablemente hipertrofiadas amenazan entre los escombros de

las formas vitales tradicionales y afectan a los fundamentos descarnados de unas formas vitales estructuradas comunicativamente. En esta perspectiva puede verse el peligro de una destrucción sistémicamente inducida no sólo de formas vitales tradicionalmente establecidas sino también de la infraestructura comunicativa de aquella forma de la convivencia humana. Si todo esto es cierto, hay dos reacciones indudablemente falsas: la que interpreta los síntomas de la época sin darles importancia y la huida al tradicionalismo.

Los dos temas, el de la defensa de la República y el de la investigación de las manifestaciones de los síntomas de la época están presentes en casi todos los trabajos, si bien el primero tiene más importancia en la primera mitad del volumen y el segundo en la segunda. Los dos temas confluyen en la hipótesis práctica que formula Wellmer con respecto al agotamiento de las existencias no renovables: «Únicamente cabe compensar la "pérdida de la ética" producida por el proceso de reproducción de los sistemas industriales a través de formas de organización democrática que conjugaran los procesos de la totalidad social con la realidad cotidiana y las necesidades de las personas en una correspondencia inequívoca.»

4. Síntomas de la época son los conflictos y las oscilaciones que muestran un cambio en las estructuras profundas. En el orden de las interacciones sociales tales síntomas pueden verse del modo más fácil en los *movimientos sociales*. En la República Federal observamos hoy la existencia de corrientes neopopulistas que han permitido a Herbert Marcuse hablar del «pueblo», de «personas de todas las clases» que han venido a sustituir a una clase obrera integrada ya, en cuanto vehículo de la resistencia social.[12] Las partes más importantes son, en primer lugar, el *movimiento ecologista*, las iniciativas ciudadanas no coordinadas y aquellas posibilidades que pueden confluir en las filas de la CSU a través de un partido en contra de los impuestos; además, el *movimiento alternativo*, surgido del movimiento de protesta, que no solamente se manifiesta en el «escenario» de las grandes ciudades, sino que abarca también proyectos alternativos muy extendidos tanto en el orden regional como en el funcional, especialmente los

12. H. MARCUSE, *Postsozialismus und Spätkapitalismus*, en «Kritik», núm. 19, 1978, pág. 18.

municipios agrícolas;[13] finalmente, el *movimiento feminista*, que trasciende el marco de la cultura alternativa y se remite a los movimientos de emancipación de carácter histórico.

No se han podido constituir en la República Federal *movimientos autonomistas* que arranquen de conflictos étnicos, confesionales o regionales y que han aparecido en casi todos los países europeos, especialmente en Irlanda del Norte, en el País Vasco, en Bélgica y en Suiza. En todo caso, supongo que entre nosotros también podría articularse la cuestión nacional como una orientación que se dirige contra el Estado central. Como señala Horst Ehmke, nosotros no identificamos la nación con el «Estado nacional». A causa del trasfondo de la historia alemana, el concepto de nación conserva más la relación con las culturas populares de raíz regional que en los Estados nacionales más antiguos, incluida Italia. Igual que Pasolini,[14], al luchar contra la nivelación nacional por medio de la cultura de consumo, se refiere a las formas vitales campesinas y subproletarias, Martin Walser vincula una actitud intelectual similar con la tradición de la cultura nacional: su patria alemana y su patria nacional están igualmente alejadas de Bonn.

Más imprecisos que las formas activas de la protesta son los conflictos que se refugian en el ámbito de lo privado y de lo psíquico: el número creciente de casos que precisan tratamiento psiquiátrico, las alteraciones del comportamiento de carácter epidémico con reflejo exterior, el alcoholismo, cualesquiera formas de dependencia, las tasas crecientes de suicidio y de delincuencia juvenil son signos de procesos fallidos de integración y de procesos abortados de socialización. En especial, los problemas familiares, escolares y educativos, que se administran a través de una burocracia social, se enfocan mediante una terapia social, se redefinen psicológicamente, se plantean a veces como reformas y a veces como protestas de los padres, constituyen indicadores, aunque de difícil ponderación, de la capacidad cada vez menor de la sociedad de incorporar a las generaciones posteriores a las orientaciones axiológicas institucionalizadas.

Menos llamativos que el *potencial de protesta y de anomia* son, por último, los cambios de orientación y los *cambios de actitud* que se pergeñan en la *esfera de comportamiento normal* de una población. Los sociólogos y los estudiosos de la opinión pública, que investigan la cultura política y el comportamiento electoral de la gente han chocado con este fenómeno en los últimos años. Inglehart habla de una «revolución callada».[15] Los valores «materialistas» del bienestar, de la estabilidad económica y de la seguridad interior y exterior, así como las virtudes burguesas clásicas de la orientación hacia la carrera y la competitividad, el afán de rendimiento, la disciplina y la aplicación, etc., ceden el lugar a valores «posmaterialistas» de la autorrealización, la solidaridad, la libertad de opinión, la participación, la conservación de los contenidos culturales y naturales y han sido sustituidas por virtudes «posburguesas», que ya no están impregnadas de instrumentalismo y privatismo. Inglehart considera que las líneas de conflicto y los temas de la «antigua» política, determinada por la economía en lo esencial, está recubierta por las tensiones y los intereses de una política «nueva». En todo caso, su teoría del «cambio axiológico» descansa sobre un insuficiente fundamento teórico, esto es, sobre el supuesto psicológico de Maslow de que hay una jerarquía de necesidades cada vez más actualizadas. Me parece que tendríamos que considerar el cambio latente de posición que se abre camino en la totalidad de la población conjuntamente con las expresiones manifiestas de protesta y anomia. A su vez, tendríamos que atribuir éstas a las experiencias con los atentados contra formas vitales estructuradas de una forma comunicativa peculiar y a las resistencias contra tales atentados. En todo caso, ésta es la interpretación que puede darse a los ensayos de Urs Jaeggi y Wolf-Dieter Narr.

Esta imagen impenetrable se hace más clara si, en vez de considerar los síndromes de comportamiento lo hacemos en sus pretextos, en las manifestaciones, por ejemplo, que hoy provocan el comportamiento de protesta. Así, la destrucción del medio urbano, la expansión de los suburbios, la industrialización y envenenamiento del paisaje, hacen visibles las pautas de la habitabilidad, los límites de la privación de necesidades estético-sensibles duraderas que, por supuesto, se

13. B. LEINEWEBER, K. L. SCHIBEL, «Die Alternativbewegung», en Kraushaar, *op. cit.*, págs. 95 y sigs.
14. P. P. PASOLINI, *Freibeuterschriften*, Berlín, 1978.

15. R. INGLEHART, *The Silent Revolution*, en «Am. Pol. Sc. Rev.» Vol. LXV, 1971. Para la República Federal, K. HILDEBRANT, R. J. DALTON, *Die Neue Politik*, en «Pol. Vjschr.», H. 2/3. Una panorámica en M. y S. GREIFFENHAGEN, *Ein schwieriges Vaterland*, Munich, 1979, págs. 236 y sigs.

han forjado históricamente, pero que tienen raíces muy profundas. En el temor a las centrales nucleares, la lluvia radiactiva o la manipulación genética se encuentra una buena porción de miedo real; pero también se refleja el terror ante una nueva categoría de peligros a largo plazo, literalmente invisibles y muy difíciles de controlar que superan los umbrales biológicamente programados de la percepción sensorial y la frontera de nuestra capacidad de comprensión, históricamente desarrollada, por ejemplo, para la anticipación del tiempo, la identidad personal y la medida de las consecuencias de la acción de las que se deriva responsabilidad moral. Ambos casos son ejemplos de una *sobrecarga de exigencia de las capacidades temporales y espaciales del mundo vital, centradas sensorialmente* que, evidentemente, no pueden adaptarse de un modo automático a las abstracciones de una más intensa disposición técnica sobre la naturaleza interior y exterior.

Todavía más interesantes son los fenómenos de una *devastación de las capacidades comunicativas del mundo vital.* La instrumentalización del trabajo profesional, la movilidad en el puesto de trabajo, la ampliación de la presión de la competitividad y el rendimiento hasta en la escuela primaria, la monetarización de servicios, relaciones y tiempos vitales, la indefinición consumista de los ámbitos vitales personales, que tan claramente describe Dorothee Sölle, la burocratización y juridificación de ámbitos de acción privados e informales, especialmente la concepción político-administrativa de la escuela, la educación y la reproducción cultural en general, todos estos fenómenos ponen de manifiesto una nueva zona de problemas que se manifiesta en el límite entre el «sistema» y el «mundo vital».

Siguiendo el ejemplo histórico del surgimiento del proletariado industrial, Marx mostró lo que se escondía bajo la categoría del trabajo asalariado, de la fuerza de trabajo monetarizada: la conversión de un ámbito vital hasta entonces socialmente integrado en los imperativos de un sistema económico juridificado, orientado mediante el valor de cambio, formalmente organizado, que se estabiliza a través de correspondencias funcionales y, en consecuencia, puede *manifestarse* a través de las orientaciones de acción normativamente integradas de los sujetos participantes. Hoy también se han autonomizado sistémicamente de modo análogo otros ámbitos de acción por medio del dinero, del poder organizativo y de las decisiones administrativas. Estos ámbitos absorben conexiones vitales y las liberan de formas de la integración social pasadas de moda y costosas: una integración en función de valores, normas o de un entendimiento que se establece comunicativamente. Muchas reformas «modernistas» conducen a una juridificación ambigua de las relaciones vitales. La ambigüedad de la actividad reformista en las relaciones entre padres e hijos, maestros y alumnos, entre colegas de trabajo, vecinos, etc., reside en que, al mismo tiempo, significa una separación de las normas experimentadas tradicionalmente y también de las orientaciones axiológicas. La separación debe y puede exigir una emancipación de las relaciones consolidadas de poder pero, por otro lado, también supone el peligro de un vaciamiento burocrático de las relaciones comunicativas, el peligro de una formalización, nada liberadora sino mortal, de relaciones que en el fondo no son formalizables. Tal es el problema que hoy se plantea, por ejemplo, en los debates sobre la nueva regulación de la patria potestad.

Cuando se investigan los pretextos que provocan un malestar típico de la época se arriba a una zona de problemas en la que es muy fácil perder la perspectiva a causa de los conocidos clichés de la crítica cultural. La imposición de formas de la racionalidad económica y administrativa sobre esferas vitales que obedecen a las peculiaridades de la racionalidad moral y práctico-estética, conduce a una especie de *colonización del mundo vital.* Me refiero con ello al empobrecimiento de las posibilidades de expresión y comunicación que, en la medida en que podemos verlo, son también necesarias en las sociedades complejas, a fin de que las personas puedan aprender a encontrarse a sí mismas, a habérselas con sus problemas y a resolver de modo colectivo sus conflictos, esto es, mediante la formación colectiva de la voluntad.[16]

16. Las dificultades de la construcción de la identidad se intensifican en medios que en su configuración comunicativa interna son, al mismo tiempo, ambiciosos (ya que son diferenciados) y empobrecidos. Expresión de estas dificultades es el retorno de la búsqueda de la identidad a un concretismo peculiar, el aferrarse a rasgos naturales y adscriptivos, como el color de la piel o el sexo. Dado que los dos grandes movimientos de emancipación de nuestra época, el movimiento de derechos civiles norteamericano y el movimiento feminista internacional arrancan de categorías naturales, de rasgos raciales y sexuales, configuran un marco en el que aparece cuando menos la tentación de dar con fórmulas de solución concretas para una problemática de identidad anclada en la emancipación. Por los documentos escritos puede verse que algunos de los portavoces negros o feministas, en su búsqueda de las raíces, de hecho han incurrido en la glorificación biologista de la

5. Cuando la consunción de existencias no renovables y la colonización del mundo vital muestran las zonas sensibles de un malestar en las aporías de la Modernidad, ¿cómo se articula dicho malestar culturalmente?, ¿cómo se elabora en el arte, en la literatura y en la ciencia?

En el informe autobiográfico de un joven germanista, que pinta su *Vida en Heidelberg*,[17] se dice, considerando retrospectivamente el comienzo de la revolución estudiantil: «A partir de 1967, todo parece obstaculizado por sistemas de orientación e interpretaciones. Las experiencias son ya comprensibles. Se imponen sobre las manifestaciones. Resulta casi imposible desenterrar las analogías literarias, las frases imaginativas, los cuadros junto a los grandes acontecimientos y que aún no se han convertido en tópicos.» [18] En una situación parecida, un escritor, Urs Widmer, expresa la misma experiencia: «Sobre todo, la fantasía: sin duda era necesario que en algún sitio, algún día, se llevara la fantasía al poder; pero, entre nosotros reinaba sin duda una clara enemistad frente a la fantasía después de 1968, a favor de un conocimiento conceptual permanente de la realidad social.» [19]

No sé en qué medida exacta reflejan estas manifestaciones la situación a finales de los años sesenta; no recuerdo que, en aquellos años, muchos se sintieran iluminados por la tesis de Enzensberger de que la literatura ya no era una empresa socialmente legítima; desde luego, sin embargo, la tesis refleja la situación intelectual a fines de los años setenta. Entre los tópicos que hoy se encuentran bien asentados se cuenta la contraposición abstracta entre una experiencia literaria que salva lo no idéntico y que busca lo que escapa a los conceptos, esto es, lo concreto, lo momentáneo, lo espontáneo, lo único de un lado y, de otro, las abstracciones igualitarias de la ciencia. Sobre estas observaciones todavía sopla un hálito de Adorno. Pero la tendencia sigue:

«Cuando quedan abolidos los mitos individuales (y, tras ellos, quizá, también la literatura), entonces domina la ciencia, lo cual constituye el objetivo de la Ilustración. No hay duda de que ésta se encuentra en disposición de hacerlo. En tal caso, la sociedad se regulará según las leyes de la Sociología y la Psicología dirá a las personas qué y cómo son; cosa que aprenderán en grupos terapéuticos y, quien no lo crea, irá a la clínica psiquiátrica (...) La imagen aquí pergeñada del *Brave New World* de Huxley no se diferencia gran cosa de la utopía de Bloch porque tampoco afecta a los seres humanos, en este caso el pensamiento de la falta de libertad, en la medida en que satisfagan sus impulsos.» [20]

Se identifica con Bloch el maestro pensador y su utopía color de limonada con Skinner y la terapia del comportamiento, la ilustración se reduce a la razón instrumental para que, de este modo, la literatura pueda actuar sin trabas como administradora de mitologías individuales tanto de la ciencia *como* de lo utópico. La dialéctica de la ilustración se convierte en la concepción maniquea del mundo de los nuevos filósofos que, entretanto, hasta ha entrado en la *edición suhrkamp.*

En los trabajos para este volumen se registran cuidadosamente las coyunturas de la empresa cultural: la duda acerca de los movimientos de vanguardia de la Modernidad, el adiós al funcionalismo y a la nueva objetividad, la depreciación de las grandes teorías, la despedida del universalismo de la ilustración. Frente a ello el cambio a las formas tradicionales y a lo subjetivo en la narración y la novela, el cambio al historicismo en la construcción urbana y en la arquitectura, a la vida cotidiana en la Sociología, al expresionismo tardío en el cine, a la nueva fe y al pietismo en la Iglesia, a lo narrativo en la historiografía y a los temas existenciales en la Filosofía. Culto de la inmediatez, deflación de las formas elevadas, anarquismo espiritual, celebración de lo concreto en toda la línea, relativismo incluso en la teoría científica y cambio de las fi-

raza o de la feminidad. Stephan REINHARDT concluye su ensayo «Nach innen führt der geheimnisvolle Weg, aber er führt auch wieder heraus» (en W. M. LÜDKE [comp.], *Nach dem Protest, Literatur im Umbruch*, Frankfurt/m, 1979, págs. 158 y sigs.) con la conclusión: «No debe minimizarse el nuevo irracionalismo que aquí se expone como culto narcisista a la interioridad y como biologismo en partes de los escritos feministas y que son bien vistos por aquellos que consideran con desconfianza y enemistad los proyectos de una sociedad futura e, incluso, las abstracciones intelectuales... Algunos sectores del movimiento feminista se alían con esta ideología cuando se persiguen la razón y el entendimiento e, incluso, permiten apreciar en algunos casos hasta la resurrección de mitologías chauvinistas y fascistas» (pág. 182).

17. W. M. LÜDKE, *op. cit.*, págs. 42 y sigs.
18. Ibíd., pág. 84.
19. Urs WIDMER, 1968, en LÜDKE, *op. cit.*, pág. 21.

20. Karl HIELSCHER, «Über den Gegensatz von Kunst und Utopie», en W. M. LÜDKE, *op. cit.*, págs. 238 y sigs.

guras simbólicas de Edipo a Narciso en la crítica cultural. No pretendo distinguir entre manifestaciones que se limitan a expresar nuevas experiencias y aquellas otras que no las conceptualizan necesariamente, pero permiten hablar de ellas. Pero sí estoy convencido de algo: resulta excesivamente fácil ceder al impulso de *denunciar* los rasgos de un espíritu del tiempo oscurecido en su propio irracionalismo.

En estos mismos rasgos se refleja también la necesidad de concreción, el deseo de vínculos, el intento de comprobar aquí y ahora el contenido crítico de las ideas, de tomarse en serio las ideas en un plano histórico-vital y de realizar la humanidad en el período de una vida. La herencia hegeliana en el marxismo que siempre ha mantenido a éste separado del socialismo utópico también consiste en el punto de vista que recuerda Wellmer: «que la teoría ha de tener un concepto adecuado de las formas de libertad ya *existentes* históricamente, si quiere anticipar la emancipación no como mera negación, sino como superación de esta libertad». Es posible que el «camino interior» que han emprendido el arte, la literatura y la filosofía durante los años setenta sirva también para agudizar el sentido y la idea de las formas ya existentes de libertad. A este respecto aumenta la «provincia del pensamiento» y al movimiento alternativo se le añade una importancia que escapa a un enjuiciamiento político referido a los plazos cortos. En todo caso, el movimiento alternativo ha extraído las propuestas de reforma vital del elitismo de la gran burguesía y de la estrechez del Monte Verità.[21]

En el ámbito de la *teoría científico-social*, las propuestas sirven para elaborar las manifestaciones propias de los síntomas de la época. Recientemente, Dahrendorf opera con la pareja de conceptos de «opciones *vs.* ligaduras» [22] y Offe retorna a la dualidad de «integración social *vs.* integración sistémica» a fin de aprehender los fenómenos imprecisos que no se integran sin más en la esfera de las teorías evolutivas marxista, weberiana y funcionalista. La teoría de sistemas se encuentra con la perplejidad de tener que reinterpretar la colonización del mundo vital en el sentido de que los sistemas sociales supercomplejos, por así decirlo, suponen costes externos para

21. *Cf.* el catálogo de la notable exposición en la Academia de las artes, en Berlín, 25 de marzo a 26 de mayo de 1979, Electa Editrice, Milán.
22. R. DAHRENDORF, *Lebenschancen*, Frankfurt/m, 1979. Traducción española, *Oportunidades vitales*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

los sistemas de personalidad sobrecargados. Al igual que sucede con los teóricos de la modernización, en la tradición marxista se da un retorno decidido a la teoría histórica cultural. Actualmente, bajo la influencia de E. P. Thompson, el interés se orienta hacia el «capitalismo como cultura». E. Knödler-Bunte, por ejemplo, caracteriza del modo siguiente el horizonte de los problemas:

«Puede decirse que todos los movimientos revolucionarios de los últimos 150 años se nutrieron de un potencial que consiste en restos de formas de producción y de vida precapitalistas. ¿Es contraria esta concepción a la idea marxista de que, como es sabido, la revolución se unía objetiva y subjetivamente con la existencia de relaciones desarrolladas del capital? ¿Tuvieron los movimientos revolucionarios en realidad una clase protagonista muy distinta, esto es, la clase campesina? ¿Se trató no de revoluciones socialistas, sino de revueltas agrarias contra el capitalismo? ¿Y acaso los movimientos revolucionarios en los países industrializados de Europa occidental no fueron más bien luchas de rechazo contra el sistema industrial, características exclusivamente de una transición llena de sacrificios y de sufrimientos de una sociedad agraria a otra industrial? ¿Aparecieron los potenciales revolucionarios exclusivamente en la transición desde las sociedades preindustriales a las capitalistas-industriales?» [23]

Estas cuestiones ya plantean la perspectiva mencionada según la cual el desarrollo capitalista aparece como una penetración parasitaria y un agotamiento de las formas vitales tradicionales: la sociedad burguesa aparece como un parásito de las culturas preburguesas. Este cuadro no debe hacernos creer que esta sociedad: *a*) fuera improductiva culturalmente, ya que, precisamente, abrió el camino a un desarrollo peculiar de las esferas axiológicas culturales; *b*) haya establecido con el sistema económico capitalista una forma apolítica de dominación de clase, ya que alcanzó un nivel nuevo de diferenciación social de notables consecuencias.

En la esfera de la *teoría estética*, Peter Bürger ha abierto una controversia fructífera con su tesis sobre el fracaso de la autocrítica del arte burgués. Bürger afirma:

23. Manuscrito inédito (1977).

«... que los movimientos históricos de vanguardia niegan las determinaciones que son esenciales para el arte autónomo: la separación entre el arte y la praxis vital, la producción individual y la recepción individual también separada. La vanguardia pretendía alcanzar la superación del arte autónomo en el sentido de una reconducción del arte a la praxis vital. Esto no se ha producido y tampoco puede producirse dentro de la sociedad burguesa, como no sea bajo la forma de una falsa superación del arte autónomo.» [24]

El ataque de la vanguardia clásica no se dirigía contra determinadas corrientes artísticas, sino contra la institución misma del arte. Como quiera que ésta ha sobrevivido al ataque, la neovanguardia se mueve hoy dentro de un pluralismo más o menos interrelacionado de medios artísticos y estilos, sin poder extraer la fuerza de una originalidad iluminadora de la ruptura con las normas establecidas, del sobresalto de la burla y la frivolidad y del subjetivismo indomable. Este escepticismo implica tristeza; surge de la identificación que hace Bürger con la Modernidad; al respecto, tiene puntos de contacto con las reservas que formula Hans Platschek en este volumen.

La tesis de Bürger ha provocado críticas intensas,[25] pero cualesquiera intentos de establecer una continuidad *ininterrumpida* entre la vanguardia clásica y la moderna tropiezan con grandes dificultades. En este caso resulta más prometedor repetir con Karl Heinz Bohrer el gesto dadaísta, ignorar la totalidad como si fuera un enfrentamiento interno dentro de la nueva cultura y relativizar ésta como una cultura popular que renueva brutalmente las vivencias de choque a partir de una cultura trivial de masas. El anarquismo *punk* da golpes bajos tan fuertes que saltan chispas de una desublimación agresiva que ya no se creía posible. Por supuesto, de estas chispas no surgen aquellas iluminaciones profanas que Benjamin en su día creyó que serían las promesas superrealistas.

Johann Baptist Metz insiste en que la situación intelectual está caracterizada por discoincidencias temporales. Y las reprobaciones sociales y las discoincidencias culturales son las que han nutrido el enfoque típicamente alemán de los neoconservadores, de Jünger, Benn, Heidegger, C. Schmitt. Estos espíritus acabaron viviendo en un oscuro pasado imaginario hecho de la tensión entre los restos de tradiciones superadas, de la agitación estéril de un presente agitado y de sus propias previsiones llenas de fantasía. Su capacidad para el diagnóstico de la época se hubiera adecuado al carácter impreciso de los fenómenos que hoy ocupan el primer plano. *También* es preciso lamentar en cierta medida que se haya roto la soga intelectual de esta generación a la que Nietzsche no sólo sedujo, sino que también instruyó. Hoy la situación es como sigue: los primeros jóvenes conservadores, Armin Mohler o Rüdiger Altmann emiten juicios arrogantes [26] en una empresa cultural bien engrasada; del fracaso del movimiento de protesta hubieran podido surgir jóvenes conservadores pero, a diferencia de París, en nuestro país apenas ha habido renegados reconocidos: Günter Maschke se limita a repetir lo que ya se decían a la oreja en los años cincuenta los seguidores de Schmitt y de Gehlen. Faltan los Pasolinis. El único que ha mantenido algo del radicalismo y de las ideas neorrománticas de los neoconservadores con independencia política y soberanía es Karl Heinz Bohrer. En un ensayo titulado *Deutschland eine geistige Möglichkeit* (Alemania, una posibilidad espiritual), Bohrer pone en boca de Syberberg su propia confesión: «Si no retornamos a nuestro estilo innato de la imaginación, de la metafísica, el estilo de lo que está prohibido sin más, seguiremos estando colonizados intelectual y espiritualmente.» [27] Y, luego, se lanza al campo de batalla con-

24. Peter BÜRGER, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/m, 1974, páginas 72 y sigs. Traducción española, *Teoría de la vanguardia*, Península, Barcelona, 1987.

25. W. M. LÜDKE (comp.), *Theorie der Avantgarde. Antworten auf P. Bürgers Bestimmung von Kunst und bürgerlicher Gesellschaft*, Frankfurt/m, 1976.

26. «En todo caso, tampoco debe ignorarse la propia contribución del campo conservador al cambio de tendencia. Bajo la dirección de algunos viejos sabios —baste con citar aquí aquí los nombres de Arnold Gehlen y, con mayor cautela, Carl Schmitt— creció una derecha intelectual con un estilo completamente nuevo, que ya no miraba hacia atrás, que no se preocupaba de los "valores", con una inteligencia comprensiva y fría, con escaso respeto por las concepciones circundantes del deber ser. Esta corriente muestra cómo es en realidad el ser humano, cómo surge una institución y se atreve a hablar de nuevo de tradición y a asegurar que una nación es algo más que una invención de los poetas. Y, ante todo, no se apresura a deshacerse de una idea como si fuera una patata caliente, cuando el enemigo la califica de "fascista", "autoritaria" o de cualquier otra cosa.» Armin Mohler, Symposium, en *Der Monat*, 1/1978, pág. 20.

27. K. H. BOHRER, «Deutschland eine geistige Möglichkeit», en *FAZ*, 28.4.1979.

tra la conversión en tabú de lo sedicentemente «irracional» en nombre de la razón, de la moral, de la lógica, de la Sociología: «la Sociología funcionalista actual es la "racionalidad cotidiana de Nietzsche", la idea tecnocrática de Europa es estadística en vez de estética, la colaboración social en vez de la política. Da igual la derecha que la izquierda, lo mucho es lo único y la prohibición del conflicto». Nadie puede suponer que yo cite aquí esta frase en un sentido afirmativo ya que me siento muy claramente parte de la intelectualidad de Alemania occidental, a la que Bohrer somete aquí a proceso. Pero éste es el único contexto *oficial* en el que se dan formulaciones de la cultura alternativa como la siguiente, que tiene mucho de verdad: «Sólo cuando nos atrevamos a decir Yo, en lugar de remitir a las estadísticas, se podrá penetrar ese velo gris del aburrimiento alemán occidental.»

Bohrer conjura la subjetividad indomable, la capacidad de descubrir, la «rebelión contra lo normativo», esto es, las experiencias fundamentales de la Modernidad estética. Su inconsecuencia comienza allí donde extrae la conclusión stirneriana a partir de una conversión falsa del superrealismo en realidad (y hay dos formas de terrorismo a este respecto): «La dinamización de la cultura no es un programa político.» No, esta cultura sólo puede intuirse y mantenerse en el pensamiento. Por supuesto, *sólo* en la esfera de los sistemas simbólicos puede (y en ello consiste la dignidad de la Modernidad) desarrollarse la peculiaridad de lo teórico, de lo moral y de lo estético con tanta independencia y radicalismo que Bohrer puede hoy conjurar la esfera de las experiencias fundamentales de la innovación estética *depuradas* de toda mezcla teórica y moral. Ciertamente, todos los intentos de conciliar las esferas separadas *en ese ámbito del mismo simbolismo cultural* tienen que terminar en un idealismo descolorido. Pero lo que se abre camino *por debajo* del umbral de órdenes vitales bien institucionalizados, de derecho y moral, arte y literatura, *por debajo* de una política reducida a una actividad administrativa y *al margen* de un sistema económico de mucha movilidad, son procesos de diferenciación de la misma praxis, nuevas formas simbióticas de la vida cotidiana, en las que confluyen de nuevo lo cognitivo-instrumental con lo práctico-moral y lo estético-expresivo; es una corona de manifestaciones superrealistas que quizá no señalen únicamente regresiones, sino movimientos de búsqueda.

La modernidad: un proyecto inacabado

El texto siguiente es el de la conferencia pronunciada el 11 de septiembre de 1980 con motivo de la concesión del premio Adorno de la ciudad de Frankfurt en la iglesia de San Pablo.

Después de los pintores y de los cineastas, ahora también acceden los arquitectos a la bienal de Venecia. El eco de esta primera bienal de arquitectura fue la decepción. Los organizadores en Venecia constituyen una vanguardia con los frentes invertidos. Bajo la consigna «El presente del pasado», sacrificaron la tradición a la Modernidad, que deja el lugar a un nuevo historicismo: «Se ha pasado por alto que toda la Modernidad se ha alimentado del debate con el pasado, que Frank Lloyd Wright no hubiera sido posible sin Japón, Le Corbusier sin la construcción antigua y mediterránea, Mies van der Rohe sin Schinkel y Behrens.» Con este comentario fundamenta el crítico del *FAZ* [1] su tesis que tiene un significado que trasciende al puro acontecimiento y alcanza categoría de diagnóstico del tiempo: «La posmodernidad se ofrece decididamente como una antimodernidad.»

Esta expresión traduce una corriente afectiva que ha penetrado en todos los poros de los ambientes intelectuales y ha permitido articular teorías de la postilustración, de la posmodernidad, de la posthistoria, etc.; en resumen, que ha hecho aparecer un conservadurismo nuevo. Con todo ello contrastan Adorno y su obra.

Adorno se ha prescrito a sí mismo con tanto tesón el espíritu de la Modernidad que ya en el mismo intento de distinguir la auténtica Modernidad del mero modernismo intuye aquellos afectos que responden al reto de la Modernidad. Por este motivo, puede que no resulte inoportuno expresar mi agradecimiento por la concesión del premio Adorno mediante una reflexión acerca de qué suceda hoy con la conciencia de la Modernidad. ¿Está la Modernidad tan *passé* como afirman

1. W. PEHNT, «Die Postmoderne als Lunapark», *FAZ* de 18.8.1980, pág. 17.

los posmodernos? ¿O, antes bien, resulta que la renombrada posmodernidad es únicamente algo *phony*? ¿Es la posmodernidad una consigna en la que se concentran silenciosamente aquellas circunstancias intelectuales que ha venido suscitando la Modernidad contra sí misma desde mediados del siglo XIX?

Los antiguos y los nuevos

Quien data el origen de «la Modernidad» hacia 1850, como lo hace Adorno, la considera con los ojos de Baudelaire y del arte de vanguardia. Permítaseme ilustrar este concepto de la Modernidad cultural con una breve ojeada a su larga prehistoria, expuesta por Hans Robert Jauss.[2] El término «moderno» se emplea por primera vez en el siglo V, con el fin de delimitar el presente cristiano, que acaba de hacerse oficial, del pasado romano-pagano. La «Modernidad» expresa siempre la conciencia de una época, con contenidos cambiantes, que se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo. Esto no reza solamente para el Renacimiento con el que comienza *para nosotros* la Edad Moderna. «Modernos» se sentían también los coetáneos de la época de Carlomagno en el siglo XII y en la época de la Ilustración; esto es, siempre que en Europa se ha manifestado la conciencia de una nueva época por medio de una relación renovada con la Antigüedad. La *antiquitas* ha funcionado siempre como un modelo normativo digno de imitación hasta la célebre polémica de los modernos con los antiguos, esto es, con los partidarios del gusto clásico en la Francia de fines del siglo XVII. Sólo con los ideales de perfección de la ilustración francesa, con la concepción de un progreso interminable del conocimiento y una mejora eterna social y moral, inspirada en la ciencia moderna, se pierde poco a poco de vista la maldición que las obras clásicas del mundo antiguo habían hecho pesar sobre el espíritu de la *correspondiente* Modernidad. Por último, la Modernidad contrapone lo clásico a lo romántico y, de este modo, encuentra su propio pasado en una Edad Media idealizada. En el curso del siglo XIX, este Romanticismo se desprende de aquella conciencia radicalizada de la Modernidad, que pierde todos los rasgos históricos y únicamente conserva la contraposición abstracta con la tradición y con el conjunto de la historia.

Por moderno se entiende ahora sólo aquello que ayuda a dar expresión objetiva a la actualidad espontáneamente renovada del espíritu de la época. La signatura de estas obras es lo nuevo, que aparece superado y depreciado por la innovación del próximo estilo. Pero, mientras que lo que está meramente de moda remite al pasado y pasa pronto de moda, la Modernidad conserva una relación secreta con lo clásico. Desde siempre se reputa clásico aquello que sobrevive al paso del tiempo. El producto absolutamente moderno obtiene esta fuerza no solamente de la autoridad de una época pasada sino tan sólo de la autenticidad de una actualidad pasada. Esta transformación de la actualidad de hoy en la de ayer es destructiva y productiva al mismo tiempo; es, como observa Jauss, la propia Modernidad, que crea para sí misma su clasicismo, como, por supuesto, hablamos entretanto de la Modernidad clásica. Adorno se opone a aquella distinción entre Modernidad y modernismo «porque, sin el espíritu subjetivo que surge de lo nuevo, tampoco cristaliza una Modernidad objetiva» (*Teoría Estética*, pág. 45).

El carácter de la Modernidad estética

El carácter de la Modernidad estética adquiere perfiles nítidos con Baudelaire y con su teoría del arte, influida por E. A. Poe. Crece con las corrientes vanguardistas y alcanza su culminación en el Café Voltaire de los dadaístas y los superrealistas. Se puede definir mediante las actitudes que se articulan en torno al foco de una cambiante conciencia de la época. Así se expresa en la metáfora espacial de la avanzada, una vanguardia, por lo tanto, que penetra, como un embajador, en una zona desconocida, que hace frente a los peligros de encuentros repentinos y alarmantes, que conquista un futuro aún sin ocupar, que tiene que orientarse, esto es, tiene que encontrar una dirección en un terreno aún por descubrir. Pero la orientación hacia adelante, la anticipación de un futuro indeterminado y contingente, el culto de lo nuevo implican en realidad la glorificación de una actualidad que da a luz

2. «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewussasein der Moderne», en H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/m, 1970, págs. 11 y sigs.

pasados siempre determinados de nuevo subjetivamente. La nueva conciencia de la época, que se impone en la filosofía con Bergson, no solamente expresa la experiencia de una sociedad movilizada, de una historia acelerada y de una vida cotidiana discontinua. En la valoración de lo transitorio, de lo fugaz, de lo efímero, en la celebración del dinamismo se manifiesta la nostalgia de un presente impoluto e interrumpido. En cuanto movimiento que se niega a sí mismo, el modernismo es «nostalgia de la auténtica presencia». Esto, según Octavio Paz, «es el tema secreto de los mejores poetas modernistas».[3]

Así se explica también la oposición abstracta a la historia que, de este modo, sacrifica la estructura de un sucederse tradicional compartimentado y que garantiza la continuidad. Las épocas aisladas pierden sus rasgos a favor de la afinidad del presente con lo más lejano y lo más cercano: lo decadente se reconoce de modo inmediato en lo bárbaro, salvaje y primitivo. La intención anarquista de terminar con la continuidad de la historia explica la fuerza subversiva de una conciencia estética que se orienta contra las producciones normalizadoras de la tradición, que a causa de la experiencia de la rebelión vive contra todo lo normativo y neutraliza tanto el bien moral como lo útil práctico, sigue escenificando la dialéctica entre secreto y escándalo, pendiente de la fascinación de aquel espanto que procede del acto de la profanación y de la maldición de sus resultados triviales. Así, según Adorno, «los signos de la destrucción son el sello de autenticidad de la Modernidad; aquello mediante lo cual se niega desesperadamente la armonía de lo permanentemente igual; la explosión es una de sus constantes. La energía antitradicionalista se convierte en un torbellino devorador. En esta medida, la Modernidad es un mito autodestructivo cuya atemporalidad se convierte en la catástrofe del instante que rompe la continuidad temporal» (*Teoría estética*, 41).

Por supuesto, la conciencia temporal que se articula en el arte vanguardista no es antihistórica sin más, sino que solamente se dirige contra la normatividad falsa de una concepción de la historia basada en la imitación de modelos y cuyas huellas no han desaparecido ni siquiera de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Esta conciencia se sirve de los pasados históricamente accesibles y objetivados pero, al mismo tiem-

3. *Essays*, vol. 2, 159.

po, se rebela contra la neutralización de las pautas que establece el historicismo cuando encierra la historia en un museo. En función de este criterio, Benjamin elabora de modo *posthistórico* la relación entre la Modernidad y la historia. Recuerda la concepción de la Revolución Francesa: «La Revolución cita a Roma igual que la Moda cita una indumentaria pasada. La Moda tiene olfato para la actualidad, aunque se mueva en la espesura de lo que fue.» E, igual que para Robespierre la Roma antigua era un pasado cargado de actualidad, también el historiador ha de aprehender la correlación de fuerzas «en que se encuentra su época con una concreta anterior». Benjamin fundamenta así un concepto «del presente como un "ahora" *(Jetztzeit)* en cuya chispa se prende lo mesiánico» (*Obras completas*, tomo I, 2, págs. 701 y sigs.).

Por lo demás, este carácter de la Modernidad estética ha envejecido. Todavía encontraba eco en los sesenta. Con los setenta a la espalda, hemos de confesar que hoy el modernismo apenas tiene resonancia alguna. Por entonces, Octavio Paz, un partidario de la Modernidad, anotaba, no sin melancolía: «La vanguardia de 1967 repite los hechos y gestos de los de 1917. Hoy experimentamos el fin de la idea del arte moderno.»[4] Al hilo de las investigaciones de Peter Bürger, hablamos hoy del arte de posvanguardia, que ya no puede ocultar el fracaso de la revuelta superrealista. Pero ¿qué significa tal fracaso? ¿Señala la despedida de la Modernidad? ¿Implica la posvanguardia y la transición a la posmodernidad?

Así es como lo entiende, de hecho, Daniel Bell, el conocido teórico social y el más brillante de los neoconservadores estadounidenses. En un libro interesante,[5] Bell elabora la tesis de que las manifestaciones de crisis en las sociedades desarrolladas de Occidente se pueden atribuir a una ruptura entre la cultura y la sociedad, entre la Modernidad cultural y las necesidades del sistema económico y administrativo. El arte de vanguardia penetra en las orientaciones axiológicas de la vida cotidiana e infecta el mundo vital con el carácter del modernismo. Éste es el gran seductor que hace que impere el principio de la autorrealización ilimitada, la exigencia de experiencias propias auténticas, el subjetivismo de una sensibilidad encendida y con ello libera los motivos hedonistas que son inconciliables con la disciplina de la vida profesio-

4. *Essays*, vol. 2, 329.
5. *The Cultural contradictions of Capitalism*, Nueva York, 1976.

nal y, sobre todo, con los fundamentos morales de una vida con objetivos racionales. Así, Bell, al igual que en nuestro país Arnold Gehlen, atribuye la disolución de la ética protestante, que había preocupado a Max Weber, a la *«adversary cultura»*, esto es, a una cultura cuyo modernismo socava la enemistad contra las convenciones y virtudes de una vida cotidiana racionalizada a través de la economía y de la administración.

Por otro lado, según esta versión, el impulso de la Modernidad tendría que estar definitivamente agotado y la vanguardia haber llegado al final: aunque todavía se piensa en expansión, ya no es creativa. Con ello, para el neoconservadurismo se plantea la cuestión de cómo pueden ponerse en vigor normas que tracen límites al libertinaje, que restablezcan la disciplina y la ética del trabajo y que contrapongan a la nivelación del Estado social las virtudes de la competitividad individual. Como única solución, Bell considera una renovación religiosa y, en todo caso, la vinculación a las tradiciones orgánicas, que son inmunes a las críticas, posibilitan identidades claras y garantizan seguridades existenciales a los individuos.

Modernidad cultural y modernización social

No es posible sin más erradicar los poderes de las creencias, que generan autoridad. Por este motivo, de tales análisis se deriva un postulado como única indicación de acción que también ha sentado escuela entre nosotros: el debate intelectual y político con los intelectuales de la Modernidad cultural. Cito a un observador destacado del nuevo estilo que los neoconservadores de los años setenta han impuesto en la escena intelectual: «El debate toma la forma de presentar todo aquello que pueda entenderse como expresión de una mentalidad opositora como algo vinculado a una u otra forma del extremismo: así, por ejemplo, se establece un vínculo entre la Modernidad y el nihilismo, entre los programas de bienestar social y el expolio, entre las intervenciones estatales y el totalitarismo, entre la crítica a los gastos en armamento y la complicidad con el comunismo, entre el feminismo y la lucha por los derechos de los homosexuales por un lado y la destrucción de la familia por el otro, entre la izquierda en general y el terrorismo, el antisemitismo y hasta el fascismo.»

Con estas observaciones, Peter Steinfel[6] se refiere exclusivamente a América, pero los paralelismos son evidentes. Por ello, la personalización y la acritud de las regañinas que en nuestro país proceden de los intelectuales antiilustrados no tienen una explicación psicológica sino que se deben a las debilidades analíticas de la propia doctrina neoconservadora.

El neoconservadurismo atribuye las consecuencias fastidiosas de una modernización capitalista más o menos conseguida de la economía y la sociedad a la Modernidad cultural. Dado que el neoconservadurismo mezcla las relaciones entre los requeridos procesos de la modernización social por un lado y la crisis de motivaciones catonianamente expuesta del otro, y dado que no descubre las causas socio-estructurales de los cambios en las actitudes frente al trabajo, los hábitos del consumo, el nivel de las aspiraciones y las orientaciones para el empleo del tiempo libre, solamente puede atribuir lo que aparece como hedonismo, falta de sentido de la identificación y de la consecuencia, narcisismo y apartamiento frente a la competencia del *status* y el rendimiento de modo inmediato a una cultura que sólo interviene en ese proceso de una forma muy mediatizada. Los intelectuales que siguen sintiéndose obligados con el proyecto de la Modernidad son los que tienen que adoptar la posición de las causas no analizadas. Ciertamente, Daniel Bell todavía observa una correspondencia entre la erosión de los valores burgueses y el consumismo de una sociedad basada en la producción en serie. No obstante, no se deja impresionar gran cosa por su mismo argumento y atribuye la nueva permisividad, en primer lugar, a la expansión de un estilo que se había configurado ante todo en las contraculturas elitistas de la bohemia artística. De este modo, se limita a variar un equívoco frente al que ya se había sacrificado a la vanguardia, como si la misión del arte fuera cumplir su promesa de felicidad, dada de modo indirecto, por medio de una socialización de las existencias de los artistas, estilizadas bajo la forma de un modelo.

En una consideración retrospectiva a la época de surgimiento de la modernidad estética, Bell señala: «Siendo radical en asuntos de la economía, el burgués se hizo conservador en asuntos de la moral y del gusto» (pág. 17). Si esto es así, cabe entender el neoconservadurismo como un retorno a una *pauta* conservada del modo de ser burgués. Pero esto es de-

6. *The Neoconservatives*, 1979, 65.

masiado simple. Puesto que el estado de ánimo sobre el que *hoy* puede apoyarse el neoconservadurismo no surge en modo alguno del malestar de las consecuencias antinómicas de una cultura exuberante, que supera los límites de los museos. Este malestar no ha sido provocado por los intelectuales modernistas, sino que enraiza en las reacciones profundas a una modernización social que, bajo la presión del crecimiento económico necesario y el rendimiento de las organizaciones estatales, cada vez afecta más a la ecología de las formas vitales maduras y a la estructura comunicativa interna de los mundos vitales históricos. Así, las protestas neopopulistas suscitan amplios miedos frente a una destrucción del medio urbano y natural ante la destrucción de las formas de convivencia humana. Las múltiples causas del malestar y de la protesta surgen por doquier allí donde una modernización basada en las pautas de la racionalidad económica y administrativa penetra en ámbitos vitales que se centran en las tareas de la tradición cultural, la integración y la educación social y que, por lo tanto, se fundamentan en *otras* pautas, esto es, en las de una racionalidad comunicativa. Las doctrinas neoconservadoras, sin embargo, desvían la atención precisamente de esos procesos sociales. Estas doctrinas proyectan las causas, que no ponen a la luz, sobre la esfera de una cultura peculiarmente subversiva y sobre sus partidarios.

Por supuesto, la Modernidad cultural también extrae de sí misma sus *propias* aporías. Éstas son las que ponen de manifiesto las posiciones intelectuales que o bien propugnan la posmodernidad, o recomiendan el retorno a la premodernidad o rechazan de modo radical la Modernidad. Con independencia de las consecuencias problemáticas de la modernización *social* y *también* del *punto de vista interno* del desarrollo cultural, surgen motivos para la duda y la desesperación ante el proyecto de la Modernidad.

El proyecto de la Ilustración

La idea de la Modernidad está estrechamente relacionada con la evolución del arte europeo. Pero lo que he denominado el proyecto de la Modernidad se nos aparece exclusivamente cuando superamos la limitación a que hasta ahora hemos sometido al arte. Max Weber ha caracterizado a la Modernidad cultural señalando que la razón sustantiva que se expresa en

las concepciones religiosas y metafísicas del mundo, se separa en tres momentos que solamente pueden conjugarse de modo formal (a través de la fundamentación argumentativa). En la medida en que las concepciones del mundo se fragmentan y los problemas tradicionales se dividen entre los puntos de vista específicos de la verdad, la justicia normativa, la autenticidad o la belleza y se pueden tratar *como* cuestiones de conocimiento, *como* cuestiones de justicia o *como* cuestiones de gusto, en la Edad Moderna se da una diferenciación de las esferas axiológicas de la ciencia, la moral y el arte. En los correspondientes sistemas culturales de acción, los discursos científicos, las investigaciones morales y jurídicas, la producción y la crítica artísticas se institucionalizan como competencias de especialistas. La elaboración profesional de la tradición cultural bajo el aspecto de la validez abstracta pone de manifiesto las peculiaridades normativas del complejo del conocimiento en los aspectos cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivos. De ahora en adelante se da también una historia *interna* de las ciencias, de la teoría moral y jurídica, del arte; esto es, no evoluciones lineales, sino procesos de aprendizaje. Éste es un aspecto de la cuestión.

En el otro aspecto, aumenta la distancia entre la cultura de los expertos y el gran público. El crecimiento de la cultura por medio de la elaboración y reflexión especializadas no pasa *sin más* a disposición de la praxis de la vida cotidiana. La racionalización cultural amenaza más bien con *empobrecer* el mundo vital devaluado en su sustancia tradicional. El proyecto de la Modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales. Ilustrados de la categoría de un Condorcet tenían aún la exagerada esperanza de que las artes y las ciencias no solamente conseguirían controlar las fuerzas de la naturaleza, sino también fomentar la interpretación del mundo y del propio yo, del progreso moral, la justicia de las instituciones sociales y hasta la felicidad de los seres humanos.

El siglo XX no ha dejado mucho de este optimismo. Pero el problema sigue planteado y las opiniones están más divi-

didas que nunca acerca de si se mantienen fieles a las intenciones de la Ilustración, por muy rotas que parezcan o si dan por perdido el proyecto de la Modernidad, esto es, si pretenden reducir de tal modo las potencialidades cognoscitivas en la medida en que no confluyen en el progreso técnico, el crecimiento económico y la administración racional, que no pueda afectar a una praxis vital condicionada por unas tradiciones ciegas.

Incluso entre los filósofos, que son como una especie de *retaguardia de la Ilustración*, se encuentra hoy dividido el proyecto de la Modernidad. Los filósofos basan su confianza en cada uno de los momentos en que la razón se ha diferenciado. Popper, quiero decir, el teórico de la sociedad abierta, que todavía no se ha dejado engatusar por los neoconservadores, se aferra a la fuerza ilustradora de la crítica científica, que actúa directamente en el ámbito político. A este respecto paga el precio de un escepticismo moral y de una amplia indiferencia frente a lo estético. Paul Lorenzer cuenta con la eficacia de la construcción metódica de un lenguaje artificial en el que se imponga la razón práctica para la reforma vital; para ello canaliza a las ciencias por la estrecha senda de las justificaciones de carácter moral, prácticas, y también olvida lo estético. Por el contrario, en Adorno la aspiración enfática a la razón se retira en el gesto acusador de la obra de arte esotérica, mientras que la moral ya no es capaz de encontrar fundamentación alguna y a la Filosofía sólo le queda la tarea de remitirse en forma indirecta a los contenidos críticos enmascarados en el arte.

La diferenciación de la ciencia, la moral y el arte, mediante la cual caracteriza Max Weber el racionalismo de la cultura occidental implica, *al mismo tiempo*, la autonomización de sectores que trabajan especializadamente *y* su separación frente a una corriente tradicional que se continúa de modo orgánico en la hermenéutica de la praxis de la vida cotidiana. Esta separación es el problema que surge de la peculiaridad de las esferas axiológicas diferenciadas; al propio tiempo, ha puesto de manifiesto los intentos frustrados de «superar» las culturas de especialistas. Ello puede observarse con gran claridad en el arte.

Simplificando mucho es posible detectar una línea de autonomización creciente en la evolución del arte moderno. En primer lugar, durante el Renacimiento se configura ese ámbito objetivo que se refiere exclusivamente a la categoría de lo bello. En el curso del siglo XVIII se institucionalizan la literatura, las artes plásticas y la música como una esfera de acción que se separa de la vida sacra y cortesana. Por último, a mediados del siglo XIX surge una concepción esteticista del arte que induce al artista a producir sus obras en la conciencia de *l'art pour l'art*. De este modo, pasa a primer plano la peculiaridad de lo estético.

En la primera fase de este proceso, por tanto, aparecen las estructuras cognoscitivas de una esfera nueva, que se separa del complejo de la ciencia y de la moral. Más tarde, será competencia de la estética filosófica explicar estas estructuras. Kant estudia intensamente las peculiaridades del objeto estético. Parte del análisis del gusto que, sin duda, se basa en lo subjetivo, en el libre juego de la imaginación y que, sin embargo, no solamente manifiesta meras preferencias, sino que cuenta con un acuerdo intersubjetivo.

Aunque los objetos estéticos no pertenezcan a la esfera de aquellas manifestaciones que pueden reconocerse con ayuda de las categorías del entendimiento ni tampoco a la esfera de los actos libres, que se someten a la normatividad de la razón práctica, las obras de arte (y de la belleza natural) son susceptibles de un *juicio objetivo*. Junto a la esfera de la validez de la verdad y del deber ser, lo bello constituye otra esfera de validez que se basa en la *correspondencia entre el arte y la crítica artística*. Se habla «entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas» (*Crítica del juicio*, párrafo 7).

Por supuesto, la belleza se vincula exclusivamente a la *representación* de una cosa, al igual que el gusto únicamente se refiere a la relación entre la representación de un objeto y el sentimiento de agrado o desagrado. Únicamente en el *medio de la apariencia* puede un objeto percibirse *como* algo estético; sólo como algo ficticio puede afectar a la sensibilidad de forma que quepa representarse lo que se sustrae a la conceptualidad del pensamiento objetivante y al juicio moral. Kant caracteriza la situación anímica, esto es, el juego de las fuerzas de representación puestas en movimiento a través de lo estético como una satisfacción desinteresada. Por lo tanto, la

cualidad de una *obra* se determina con independencia de sus referencias vitales prácticas.

Mientras que los conceptos fundamentales mencionados de la estética clásica, esto es, gusto y crítica, bella apariencia, desinterés y trascendencia de la obra sirven fundamentalmente para delimitar lo estético frente a las otras esferas axiológicas y frente a la praxis vital, el concepto del *genio*, que es necesario para la producción de una obra de arte, tiene connotaciones positivas. Kant llama genio a «la originalidad insuperable de la naturaleza de un sujeto en el empleo libre de su capacidad de entendimiento» (*Crítica del juicio*, párrafo 49). Si separamos el concepto de genio de sus orígenes románticos podemos decir en paráfrasis libre: el artista dotado consigue dar expresión auténtica a aquellas experiencias que tiene en el trato concentrado con una subjetividad descentrada y libre de las presiones del conocimiento y de la acción.

Esta peculiaridad de lo estético, o sea, la objetivación de una subjetividad descentrada, que se experimenta a sí misma, la separación de las estructuras temporales y espaciales de la vida cotidiana, la ruptura con las convenciones de la percepción y de la actividad objetiva, la dialéctica del descubrimiento y el choque habrían de aparecer a la conciencia de la Modernidad conjuntamente con los gestos del modernismo una vez que se cumplieran otras dos condiciones. De un lado, la institucionalización de una producción artística dependiente del mercado y del consumo de obras de arte mediado por la crítica y desinteresado; de otro lado, la concepción esteticista de los artistas y de los críticos que ya no se ven como representantes del público sino como intérpretes que pertenecen también al proceso de la producción artística. Así, se inicia un movimiento en la pintura y en la literatura que algunos ven ya adelantado en las críticas de arte de Baudelaire: colores, líneas, sonidos, movimientos dejan de servir en primer lugar a la representación; los medios de la representación y las técnicas de la producción avanzan hasta convertirse en sí mismos en objeto estético. Y Adorno puede comenzar su *Teoría estética* con la frase siguiente: «Ha acabado siendo evidente que nada de lo que afecta al arte es ya evidente, ni en él, ni en su relación con la totalidad, ni siquiera su derecho a la existencia.»

Ciertamente, el superrealismo no habría cuestionado el derecho a la existencia del arte si el arte y precisamente el arte moderno no hubiera llevado consigo una promesa de felicidad que afecta a su «relación con la totalidad». La promesa que hace la contemplación estética, sin cumplirla, tiene en Schiller aun la forma explícita de una utopía que trasciende al arte. Esta línea de la utopía estética llega hasta la acusación que hace Marcuse a partir de la crítica de la ideología sobre el carácter afirmativo de la cultura. Pero ya en Baudelaire, quien repite la promesa de felicidad, la utopía de la reconciliación se ha transformado en el reflejo crítico de la irreconciliabilidad del mundo social. Ésta se hace tanto más dolorosamente consciente cuanto más se aleja el arte de la vida y cuanto más se refugia en la intangibilidad de una autonomía completa. Este dolor se refleja en el *ennui* infinito de un marginado que se identifica con los vagabundos parisinos.

En torno a estos sentimientos se conjugan las energías explosivas que se descargan en la revolución, en el intento violento de hacer explotar una esfera aparentemente autárquica del arte para obligar a la reconciliación mediante esta víctima. Adorno ve con claridad por qué el programa superrealista «del arte fracasa, sin haber podido sacudirlo» (*Teoría estética*, 52). Todos los intentos de disminuir la distancia entre arte y vida, ficción y praxis, apariencia y realidad; de eliminar la diferencia entre artefacto y objeto de uso, entre lo producido y lo previamente existente, entre la configuración y el impulso espontáneo, todos los intentos de decir que todo es arte y todos son artistas, de recoger todas las pautas y de igualar los juicios estéticos a la manifestación de vivencias subjetivas; todas estas empresas hoy ya muy conocidas pueden verse como experimentos de *nonsense* (absurdos) que, muy a pesar suyo, sólo pueden iluminar más intensamente las estructuras artísticas que habría que atacar: el medio de la apariencia, la trascendencia de la obra, el carácter concentrado y planificado de la producción artística, así como el *status* cognoscitivo de juicio estético.[7] El intento radical de superar el arte produce la paradoja de confirmar aquellas categorías con las cuales la estética clásica había configurado su

7. D. WELLERSHOFF, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Frankfurt, 1976.

objeto de estudio. Por supuesto, entre tanto, estas categorías también han cambiado.

El fracaso de la revuelta superrealista sella el doble error de una superación falsa. De un lado, cuando se quiebra la vasija de una esfera cultural peculiarmente desarrollada, se derraman los contenidos; nada queda del sentido desublimado ni de la forma desestructurada y tampoco se produce una influencia liberadora. En la praxis cotidiana comunicativa, las interpretaciones cognoscitivas, las expectativas morales, las expresiones y las valoraciones tienen que interrelacionarse. Los procesos de entendimiento del mundo vital necesitan de una tradición cultural *en toda su extensión*. Por este motivo, no es posible liberar la vida cotidiana racionalizada de la rigidez del empobrecimiento cultural abriendo violentamente *un* ámbito cultural, en este caso el arte, y ligándolo a *un* complejo de conocimiento especializado. De esta forma todo lo más podría sustituirse *una* unilateralidad y *una* abstracción por *otra*.

También hay paralelismos del programa y de la praxis fracasada de la falsa superación en los ámbitos del conocimiento teórico y de la moral, aunque están definidos con menos nitidez. Por supuesto, las ciencias por un lado y la teoría moral y jurídica por el otro, se han hecho autónomos de forma análoga al arte. Pero las dos esferas se mantienen en contacto con formas especializadas de la praxis: la primera con una técnica sometida a la ciencia, la otra con una praxis administrativa jurídicamente organizada y precisada de justificación moral en sus fundamentos. Y, sin embargo, la ciencia institucionalizada y la manifestación práctico-moral dividida en el ordenamiento jurídico se han separado tanto de la praxis vital que también aquí el programa de la *ilustración* puede convertirse en el de la *superación*.

Desde la época de los jóvenes hegelianos viene hablándose de la superación de la filosofía y desde la de Marx viene planteándose la cuestión de la relación entre teoría y praxis. Aquí se han unido los intelectuales con el movimiento obrero. Únicamente en los márgenes de este movimiento social han encontrado los grupos sectarios campo para poner en práctica el programa de la superación de la filosofía, igual que hicieron los superrealistas con la canción de la superación del arte. Las consecuencias del dogmatismo y del rigorismo moral muestran ese mismo error: una praxis cotidiana basada en una conjunción no coactiva de lo práctico-moral con lo estético-expresivo no puede remediarse mediante la unión con *uno* de los ámbitos culturales violentamente abiertos. Además, la desvinculación práctica y la incorporación institucional del conocimiento acumulado en la ciencia, la moral y el arte no puede confundirse con una copia de la forma de vida de los representantes extraordinarios de estas esferas axiológicas, con la generalización de las fuerzas subversivas que Nietzsche, Bakunin y Baudelaire expresan en sus existencias.

Por supuesto, en ciertas situaciones, las actividades terroristas pueden relacionarse con la expansión de uno de los momentos culturales, esto es, con la inclinación a convertir la política en estética, a sustituirla por el rigorismo moral o a someterla al dogmatismo de una doctrina.

Estas interrelaciones difícilmente comprensibles no deben inducir al error de difamar las intenciones de una ilustración inflexible como producto de una «razón terrorista». Quien confunde el proyecto de la Modernidad con la conciencia y los actos públicos y espectaculares de los terroristas aislados comete el mismo error de visión que quien sostiene que el terror burocrático, cada vez más intenso y extenso, que se ejerce en la oscuridad, en las celdas de la policía militar y secreta, en los establecimientos psiquiátricos, es la *raison d'être* del Estado moderno (y su dominación jurídica vaciada por el positivismo) únicamente porque dicho terror se sirve de los medios coactivos del aparato estatal.

Alternativas a la falsa superación de la cultura

Creo que debemos aprender de los extravíos que han acompañado al programa de la Modernidad y de los errores del desvariado programa de superación en lugar de dar por perdida la Modernidad y su proyecto. Quizá podamos tomar el ejemplo de la recepción del arte para *indicar* cuando menos una salida de las aporías de la Modernidad cultural. Desde que en el Romanticismo se impuso la crítica de arte se han dado tendencias contradictorias que se han polarizado aún más con la aparición de corrientes de vanguardia: la crítica de arte realiza a veces la función de un complemento productivo de la obra de arte y otras veces la del defensor de las necesidades de interpretación del público en general. El arte burgués ha planteado *ambas* expectativas a sus destinatarios: a veces el lego aficionado al arte ha de convertirse en un

experto y otras ha de comportarse como un conocedor capaz de relacionar las experiencias estéticas con sus propios problemas vitales. Es posible que esta segunda forma de recepción, más inocua aparentemente, haya perdido su radicalismo por el hecho de que mantiene un vínculo impreciso con la primera.

Por supuesto, la producción artística tendrá que atrofiarse semánticamente si no se acomete como una elaboración especializada de problemas peculiares, como un asunto de expertos sin referencia a necesidades exotéricas. Con ello todos admiten (tanto el crítico como el destinatario con formación especializada) que los problemas tratados se sortean bajo un aspecto de validez abstracta. Esta distinción nítida, esta exclusiva concentración en una dimensión se viene abajo en cuanto una experiencia estética forma parte de una historia vital personal o se incorpora a una forma vital colectiva. La recepción por parte del lego e, incluso más, por los expertos de la vida cotidiana, tiene *otra dirección* distinta de la que caracteriza a la del profesional, a la del crítico que se ocupa del desarrollo artístico interno. Albrecht Wellmer me ha hecho observar cómo una experiencia estética que no puede convertirse de inmediato en juicios de gusto cambia de valor. En cuanto se utiliza este juicio a título explorativo para la aclaración de una situación histórico-vital y se refiere a problemas vitales, entra en un juego lingüístico que ya no es el de la crítica estética. La experiencia estética no sólo renueva las interpretaciones de las necesidades a cuya luz percibimos el mundo, sino que interviene al mismo tiempo en las interpretaciones cognoscitivas y las expectativas normativas y cambia la forma en que todos estos momentos *remiten* unos a otros.

Un ejemplo de este poder explorativo vitalmente orientador que puede producirse de resultas del encuentro con un gran cuadro en un momento determinado y que llega a dar sentido a una biografía, lo proporciona Peter Weiss cuando deja que su héroe callejee por París, tras su desesperado retorno de la guerra civil en España, anticipando en la imaginación aquel encuentro que tendrá lugar poco después en el Louvre ante el cuadro de Géricault del naufragio. El modo de recepción al que me refiero queda aún más claramente caracterizado en una variante concreta a través del heroico proceso de apropiación que describe el mismo autor en el primer volumen de su *Estética de la resistencia,* en el caso de un grupo de trabajadores políticamente motivados, deseosos de

aprender en el Berlín de 1937, jóvenes que en el turno de noche de un instituto consiguen los medios para estudiar la historia, incluida la historia social, de la pintura europea. Extraen de la piedra tenaz de este espíritu objetivo las esquirlas que asimilan, las introducen en el horizonte de experiencias de su medio, tan alejado de la tradición educativa alemana como del régimen imperante, y las golpean una y otra vez, hasta que comienzan a obtener luz: «Nuestra concepción de la cultura raramente coincidía con lo que se presentaba como una reserva gigantesca de bienes, de hallazgos e invenciones acumulados. En nuestra condición de desposeídos nos acercábamos en principio a lo allí coleccionado con miedo, hasta que se nos hizo claro que teníamos que rellenarlo todo con nuestras propias valoraciones, que el concepto general sólo podía resultar útil cuando nos dijera algo sobre nuestras condiciones de vida, así como las dificultades y peculiaridades de nuestros procesos intelectuales.» [8]

En estos ejemplos de una *apropiación de la cultura de especialistas desde la perspectiva del mundo vital* se rescata algo de la intención de la revuelta superrealista sin futuro, todavía más de Brecht e, incluso, de las reflexiones experimentales de Benjamin sobre la recepción de las obras de arte carentes de aura. Análogas reflexiones pueden hacerse respecto a las esferas de la ciencia y la moral, cuando se piensa que las ciencias del espíritu, sociales y del comportamiento no están aun *completamente* desvinculadas de la estructura del conocimiento orientado a la acción y que la agudización de la ética universalista en lo relativo a las cuestiones de la justicia se consigue al precio de una abstracción que requiere una vinculación a los problemas al parecer independientes de la vida buena.

Una reorientación diferenciada de la cultura moderna con una praxis de la vida cotidiana, basada en las herencias vitales, pero empobrecida por el mero tradicionalismo, solamente se conseguirá cuando la modernización capitalista *también* pueda orientarse por *otras* vías no capitalistas, cuando el mundo vital pueda extraer de sí instituciones que limiten la peculiar dinámica sistémica de los sistemas de acción económicos y administrativos.

8. *Ästhetik des Widerstandes*, vol. I, 54.

Si no me equivoco, las perspectivas para ello no son buenas. Prácticamente en todo el mundo occidental se ha generalizado una atmósfera que fomenta las corrientes críticas con el modernismo. Así, la desilusión que han dejado los fracasados programas de una falsa superación del arte y de la filosofía y las aporías visibles de la Modernidad cultural sirven como excusa para las posiciones conservadoras. Permítaseme distinguir brevemente el antimodernismo de los jóvenes conservadores del premodernismo de los antiguos conservadores y del posmodernismo de los neoconservadores.

Los *jóvenes conservadores* se apropian de la experiencia fundamental de la Modernidad estética, del descubrimiento de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones de la cognición y de la actividad finalista, de todos los imperativos del trabajo y de la rentabilidad. Y, tras habérsela apropiado, ignoran el mundo moderno. Fundamentan un antimodernismo irreconciliable con actitudes modernistas. Remiten a tiempos lejanos y arcaicos las fuerzas espontáneas de la imaginación, de la experiencia propia, de la afectividad y, de una forma maniquea, contraponen a la razón instrumental un principio que ya sólo es accesible mediante evocación, tanto si se trata de la voluntad de poder o de la soberanía, del ser o de la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia, esta línea lleva de George Bataille a Derrida, pasando por Foucault. Sobre todo ello flota, por supuesto, el espíritu de un Nietzsche redescubierto en los años setenta.

Los *viejos conservadores* no se dejan contagiar en modo alguno por la Modernidad cultural. Persiguen con desconfianza la destrucción de la razón sustantiva, la diferenciación de la ciencia, la moral y el arte, la comprensión moderna del mundo y su racionalidad puramente procedimental y recomiendan un retorno a las posiciones *anteriores* a la Modernidad (en lo que Max Weber había considerado como un regreso a la racionalidad material). Cierto éxito ha alcanzado, sobre todo, el neoaristotelismo que, a través de la problemática ecológica, hoy se orienta hacia una ética cosmológica. En esta línea, que arranca de Leo Strauss, se encuentran también trabajos interesantes de Hans Jonas y Robert Spaemann.

Los *neoconservadores* son los que se comportan de un modo más claramente afirmativo en relación con los logros de la Modernidad. Se felicitan del desarrollo de la ciencia moderna, en la medida en que supera su propia esfera con el fin de impulsar el progreso técnico, el crecimiento económico y una administración racional. Por lo demás, recomiendan una política de suavización de los contenidos explosivos de la modernidad cultural. Una tesis sostiene que, para la orientación del mundo vital, la ciencia bien entendida es inútil. Otra tesis es que lo mejor que cabe hacer es mantener a la política al margen de las exigencias de justificaciones práctico-morales. Y una tercera tesis sostiene la inmanencia pura del arte, le niega su contenido utópico, recuerda su carácter de apariencia con el fin de encerrar en el ámbito privado la experiencia estética. Podemos traer aquí como testigos al primer Wittgenstein, el medio Carl Schmitt y el último Gottfried Benn. Una vez que se han separado definitivamente la ciencia, la moral y el arte en esferas autónomas, ajenas al mundo vital y administradas por especialistas, lo único que resta de la modernidad cultural es lo que queda de ella una vez que se haya renunciado al proyecto de la Modernidad. En lugar del lugar que queda libre están previstas tradiciones que se mantendrán al margen de la exigencia de justificación. Por lo demás no es fácil ver cómo conseguirán éstas permanecer en el mundo moderno de una forma que no sea cubriendo las espaldas del Ministerio de Educación.

Esta tipología, como todas las demás, es una simplificación; pero puede que no sea completamente inútil para el análisis del debate político-intelectual hoy día. Temo que las ideas del antimodernismo, mezcladas con una pizca de premodernismo, estén ganando terreno entre los verdes y los grupos alternativos. En el cambio de conciencia de los partidos políticos, por el contrario, se dibuja un éxito del cambio de tendencia, esto es, de la alianza de los posmodernos con los premodernos. Ningún partido tiene el monopolio, a mi juicio, de las regañinas de los intelectuales y del neoconservadurismo. En consecuencia y, sobre todo, después de los claros enunciados que ha hecho usted en su introducción, señor alcalde Wallmann, tengo buenas razones para estar agradecido al espíritu liberal con el que la ciudad de Frankfurt me otorga un premio que lleva unido el nombre de Adorno, el nombre de un hijo de esta ciudad que, como filósofo y escritor, ha contribuido más que nadie en la República Federal a configurar la imagen del intelectual y que se ha convertido en un modelo para los intelectuales.

Sumario